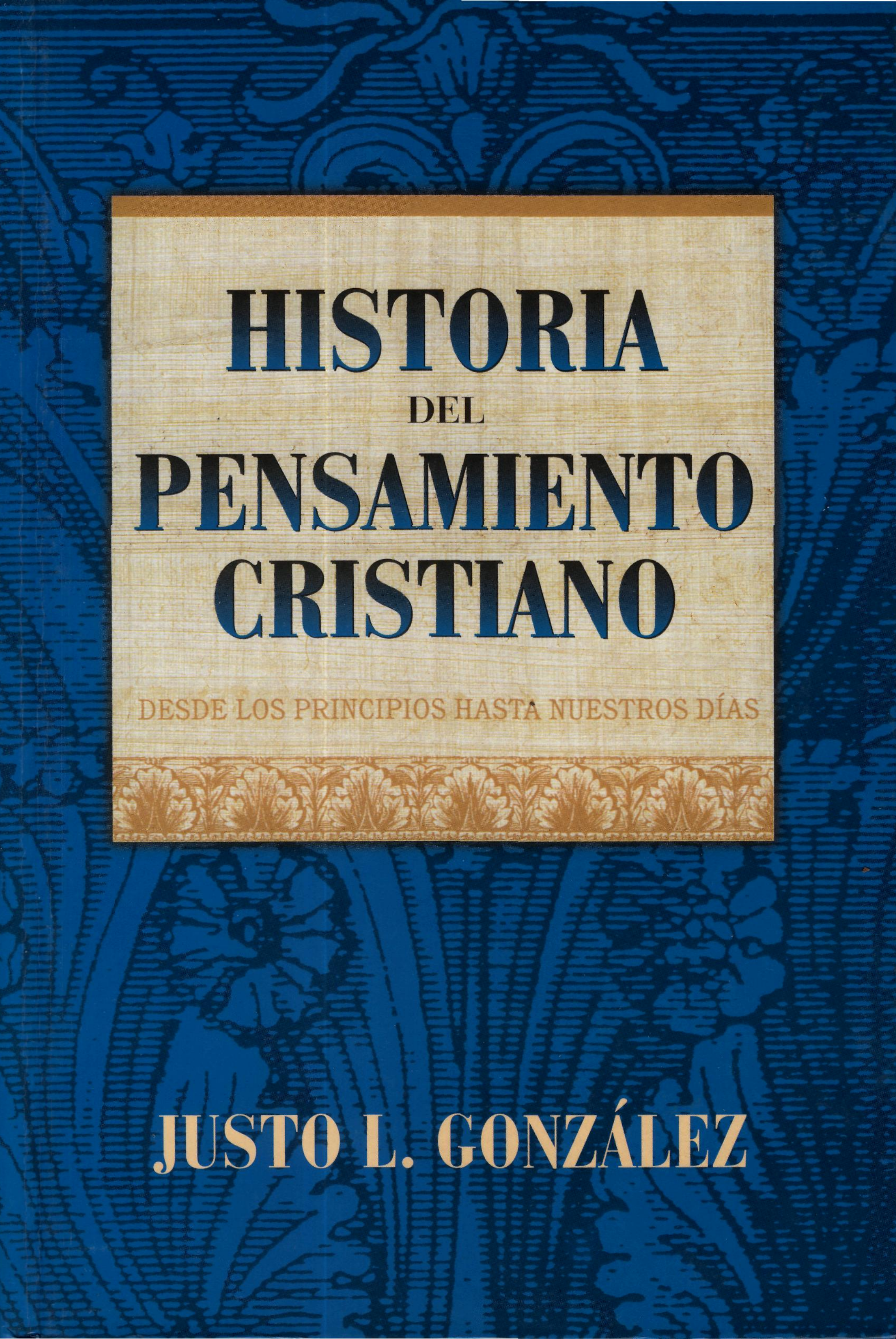

HISTORIA
DEL
PENSAMIENTO
CRISTIANO
DESDE LOS PRINCIPIOS HASTA NUESTROS DÍAS
JUSTO L. GONZÁLEZ

Historia del Pensamiento Cristiano es quizás la obra cumbre de este renombrado autor cubano. Ha sido traducida a varios idiomas, entre ellos al inglés, el chino y el coreano. En ella el autor nos ofrece un detallado e interesante recuento del desarrollo del pensamiento cristiano desde los orígenes hasta nuestros días.

- ¿Cuál es el origen del Credo Apostólico?
- ¿Qué era lo que estaba en juego cuando se definieron las doctrinas sobre las persona y la obra de Cristo?
- ¿Cómo entendían la Trinidad pensadores como Ireneo, Tertuliano y Atanasio?
- ¿Qué uso hizo la iglesia antigua de la cultura circundante?
- ¿A qué peligros se enfrentó, y qué respuestas dio?

Esta obra la habíamos publicado hasta ahora en dos tomos, pero ahora tenemos el gusto de presentársela en uno solo. Estamos seguro que enriquecerá sus conocimientos de lo que es el cristianismo y enriquecerá su vida.

Dr. Justo L. González es ministro ordenado de la Iglesia Metodista. Hizo sus estudios en su ciudad natal, La Habana, Cuba, luego en el Seminario Evangélico de Teología en Matanzas, y por último en la Universidad de Yale, donde obtuvo su doctorado en Teología Histórica en 1961. Tras servir como profesor en el Seminario Evangélico de Puerto Rico y en la escuela de teología de la Universidad de Emory, actualmente se dedica principalmente a la investigación teológica e histórica. Ha publicado sesenta y nueve libros, varios de los cuales han sido traducidos al inglés, portugués, alemán, coreano, ruso y chino. En su tiempo libre, se ocupa de la jardinería.





Categoría: Referencia

ISBN 0-89922-629-9



HISTORIA DEL PENSAMIENTO CRISTIANO

JUSTO L. GONZÁLEZ

TOMO 3

Desde la Reforma Protestante hasta el siglo veinte

Contenido

Lista de abreviaturas

ARG	*Archiv für Reformationsgeschichte*
AT	*Gran Archivo Teológico Granadino*
BAC	*Biblioteca de Autores Cristianos*
BLittEcc	*Bulletin de Littérature Ecclésiastique*
BRAH	*Biblioteca de la Real Academia de la Historia*
BullPhMed	*Bulletin de Philosophie Médiévale*
CienTom	*CienciaTomista*
CR	*Corpus Reformatorum*
CTJ	*Calvin Theological Journal*
Denzinger	*Enchridion Symbolorum Definitionum et Declarationum* (ed. Denzinger y Rahner), 31ra. edición, 1957.
DicLit	*Diccionario Literario*
DTC	*Dictionnaire de Théologie Catholique*
DTT	*Dansk Teologisk Tidsskrift*
EncCatt	*Enciclopedia Cattolica*
EstEcl	*Estudios Eclesiásticos*
HumChr	*Humanitas Christianitas*
LCC	*Library of Christian Classics*
LuthOut	*Lutheran Outlook*
LW	*Luther's Works* (St. Louis y Philadelphia)
McCQ	*McCormick Quarterly*
Mansi	*Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (ed. Mansi)
ModSch	*Modern Schoolman*
MQR	*The Mennonite Quarterly Review*
NCatEnc	*New Catholic Encyclopedia*
NSch	*The New Scholasticism*
QFRgesch	*Quellen für Reformationsgeschichte*

RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart.* Dritte Auflage
RHE	*Revue d'histoire Ecclésiastique*
RHPhRel	*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*
RivStIt	*Rivista Storica Italiana*
RThPh	*Revue de Théologie et Philosophie*
SchArchVk	*Schweizerisches Archiv für Volkskunde*
SJT	*Scottish Journal of Theology*
ThLZ	*Theologische Literaturzeitung*
ThZschr	*Theologische Zeitschrift*
VoxEv	*Vox Evangelii*
WZMLU	*Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther Universität*
ZschrKgesch	*Zeitschrift für Kirchengeschichte*
ZSTh	*Zeitschrift für systematische Theologie*

I

Un nuevo comienzo

Hay momentos en la historia de la humanidad que parecen anunciar posibilidades futuras —aunque no tanto en virtud de la promesa que ofrecen, como porque los viejos caminos ya han tocado a su fin, y se hace necesario aventurarse en nuevas direcciones. Tal era el caso a fines del siglo XV y comienzos del XVI. En cierto modo, la aventura de Colón simboliza su época, porque cuando las rutas tradicionales del comercio hacia el Oriente quedaron cerradas Colón se lanzó en busca de nuevos caminos, y en su lugar descubrió un nuevo mundo. De igual modo, los grandes cataclismos religiosos del siglo XVI, y las nuevas tierras teológicas por ellos puestas al descubierto, resultaron de la necesidad de buscar nuevos caminos según se hacía cada vez más claro que la síntesis medieval ya no era sostenible ni podía ser resucitada.

Los factores que contribuyeron a la disolución de esa síntesis están tan entremezclados que es imposible separarlos entre sí. Sin embargo, en aras de una exposición ordenada, podríamos decir que los más importantes de entre tales factores fueron el nacimiento de las naciones europeas modernas, las dudas acerca de la jerarquía eclesiástica, la alternativa mística, el impacto del nominalismo sobre la teología escolástica, y el humanismo del renacimiento. Acerca de estos factores trataremos ahora en ese orden.

El auge del sentimiento nacional

Quizá el fenómeno político más importante de comienzos del siglo XVI es el nacimiento de las naciones modernas. De hecho, ese momento marca la transición entre el feudalismo medieval y las monarquías centralizadas de la edad moderna.

Aunque los cronistas españoles posteriores han descrito el período que va entre el año 711 y el 1492 como una constante y gloriosa lucha contra el infiel, la verdad es que durante todo ese período la España cristiana estaba profundamente dividida contra sí misma, y que cada soberano buscaba sus propios intereses, aun cuando ello requiriese alguna que otra alianza con el moro contra un vecino cristiano. Fue sólo hacia fines de siglo XV, cuando Isabel de Castilla contrajo nupcias con Fernando de Aragón, que se dio el paso definitivo hacia una España unida. Poco después, esa unidad parecía haberse logrado, puesto que en el 1492 los moros fueron expulsados de su último baluarte en Granada, y Fernando conquistó a Portugal y Navarra en el 1512.

A consecuencia de las guerras contra el moro, España llegó a unir estrechamente su propia nacionalidad con su fe católica, y de este modo el espíritu de sus esfuerzos por reconquistar la Península —como también de sus esfuerzos en la conquista del Nuevo Mundo— fue el de una grande y constante cruzada contra el infiel.

A pesar de esto, España era católica a su modo. Nunca había sido verdaderamente parte del Sacro Imperio Romano —lo cual puede verse en la reacción negativa de muchos españoles cuando su rey Carlos I fue electo emperador. Cuando ahora se unió a las filas de la cristiandad católica, y pronto llegó a dirigirlas, lo hizo en sus propios términos. La jerarquía eclesiástica estaba sujeta a la corona, de hecho en la propia España, y *de iure* en el Nuevo Mundo, puesto que para las nuevas tierras el Papa Alejandro VI y sus sucesores le habían otorgado a la corona el derecho y la responsabilidad del Patronato Real, que prácticamente hacía de los reyes de España y Portugal los dirigentes de la Iglesia en sus posesiones de ultramar. La Inquisición, ardiente defensora de la ortodoxia, estaba bajo el dominio efectivo de la corona, y su función vino a ser tanto preservar la fe católica como purificar la sangre y cultura españolas, mediante los procesos frecuentes de presuntos judaizantes y moriscos. Por último, varios papas de este período fueron instrumentos dóciles en manos de la corona española.

Francia asomó al siglo XVI como la monarquía más centralizada en toda Europa occidental. Tanto en España como en Inglaterra, la autoridad de los reyes tenía límites relativamente precisos; pero la mayoría

de tales límites no existía en Francia. La Guerra de los Cien Años contra Inglaterra jugó un papel en Francia semejante al que ocupó en España la cruzada contra el moro: sirvió para darle coherencia al sentimiento nacional francés. Por un tiempo Francia pareció haber llegado a ser el centro de la cristiandad, pues hasta el propio papado existía bajo su sombra en Avignon. Cuando los papas regresaron a Roma, nunca pudieron arrebatarle al rey de Francia la influencia y poderío que éste había llegado a tener sobre la iglesia en sus dominios.

Al salir del siglo XV, Inglaterra salió también de un largo período de luchas intestinas. Fue precisamente a fines de siglo que Enrique VII finalmente logró sobreponerse a la última oposición de la casa de York. A partir de entonces su política conciliadora, apoyada por su matrimonio con Isabel de York, fue generalmente exitosa. Cuando murió en el 1509, le sucedió su hijo Enrique VIII, heredero de los derechos tanto de Lancaster como de York. Esta unificación política iba acompañada de un fuerte sentimiento nacionalista. Puesto que la Guerra de los Cien Años fue el factor predominante en las relaciones externas de Inglaterra durante los siglos XIV y XV, y puesto que el papado en Avignon estaba estrechamente aliado a los intereses franceses, el crecimiento del sentimiento nacionalista en Inglaterra iba unido a la convicción de que los intereses del papado se oponían a menudo a los de Inglaterra. Por tanto, se promulgaron leyes cuyo propósito era evitar que dineros ingleses fuesen a dar a las arcas del papado. Luego, las varias leyes y decretos del Parlamento en tiempos de Enrique VIII no fueron sino la culminación de una larga serie de intentos de limitar la ingerencia del papado en los asuntos del reino.

A principios del siglo XVI —y por varios siglos más— Alemania no era sino una confusa colección de pequeños estados prácticamente soberanos. Aunque se suponía que el emperador era quien los gobernaba, de hecho la autoridad imperial se hallaba limitada por los intereses, frecuentemente opuestos, de la nobleza. Aun más, puesto que a menudo los emperadores, y sobre todo los de la casa de Austria, que eran a la vez señores hereditarios de partes de Alemania y gobernantes electos de toda la nación, colocaban sus intereses dinásticos por encima de los del Imperio, y así obstaculizaban el proceso de la unificación nacional. Pero a pesar de esta división política, el nacionalismo se manifestaba en Alemania en dos maneras. La primera era el surgimiento de un fuerte sentimiento nacionalista aun a pesar de las fronteras feudales. La segunda fue el surgimiento de naciones independientes —Suiza, Holanda y Bohemia— que se separaron de lo que había sido

tradicionalmente Alemania. En todo caso, el sentimiento nacionalista se manifestaba cada vez más fuertemente en medio de un pueblo que por siglos había sido el centro mismo del Sacro Imperio Romano.

En resumen, a principios del siglo XVI la Europa occidental no se veía ya a sí misma como un solo Imperio, con un emperador a quien pertenecía la espada temporal, y un papa que blandía la espiritual. Por el contrario, una hueste de nuevas naciones reclamaban para sí el derecho de ser estados soberanos, y tales reclamos a menudo se oponían, no sólo a los del emperador, sino también a los del papa. Luego, el nacionalismo moderno fue un factor importante en la disolución de la síntesis medieval, y abrió el camino para la ruptura religiosa que tendría lugar con la Reforma Protestante.

Otro factor que contribuyó a estos cambios fue el desarrollo del comercio y de la economía monetaria. Esto se relacionaba estrechamente con el crecimiento de las ciudades, cuyo poder económico y político pronto rivalizó con el de la nobleza. El capital vino a ser manejado y administrado por las ciudades y por grandes casas bancarias. El número de los nobles pobres llegó a ser tal que pronto se les consideró como una clase social distinta. La pobreza del campesinado aumentó debido a la concentración de las riquezas en las ciudades, y debido también a que ahora tales riquezas se obtenían del comercio más bien que de la agricultura. El siglo XVI vio una tasa de inflación sin precedentes,[1] al parecer acelerada por el influjo de metales preciosos procedentes del Nuevo Mundo. Puesto que los jornales no aumentaban a la par del precio de los alimentos y otros productos de primera necesidad, la suerte de los campesinos y de la población pobre en las ciudades empeoraba rápidamente. Al mismo tiempo, el desarrollo del comercio y del capitalismo agrícola subvertían el viejo sistema feudal en buena parte de Europa. Estos factores, así como los nuevos métodos bélicos, hacían de los caballeros y de la baja nobleza, que tradicionalmente habían vivido de la guerra, una clase cada vez más pobre y obsoleta. Bajo tales condiciones, el papa y el emperador, al igual que los prelados y los señores feudales, veían escapársele de entre las manos el poderío que antes habían tenido. Todo el sistema de la administración eclesiástica se había forjado dentro de una sociedad feudal. Las estructuras civiles y eclesiásticas no tomaban suficientemente en cuenta el poder

1 Véase J. D. Gould, *The Great Debasement: Currency and the Economy in Mid-Tudor England* (Oxford, 1970); Peter H. Ramsey, ed., *The Price Revolution in Sixteenth Century England* (London, 1971); Peter Burke, ed., *Economy and Society in Early Modern Europe* (New York, 1972).

de la ciudad y del capital. Los campesinos insatisfechos proveían un campo fértil para la revolución. La nobleza buscaba nuevas causas que apoyar, en parte como un medio de reafirmar su perdida influencia. En breve, Europa estaba lista para un cambio radical; y tales condiciones se daban precisamente en el momento en que la jerarquía eclesiástica tradicional estaba perdiendo mucho de su poder y prestigio.

La pérdida de autoridad por parte de la jerarquía

Aun aparte del nacionalismo, la jerarquía eclesiástica estaba perdiendo poder y prestigio. Este proceso comenzó inmediatamente después que el papado llegó a su punto culminante en la persona de Inocencio III, pero se aceleró durante los siglos XIV y XV, cuando tres acontecimientos consecutivos llevaron al papado a niveles cada vez más bajos. Esos tres acontecimientos fueron el traslado a Avignon, el Gran Cisma de Occidente, y la captura del papado por el espíritu del renacimiento Italiano.[2] Cada una de estas etapas en la decadencia del papado conllevó fuertes gastos. La corte papal en Avignon necesitaba fuertes sumas para poder cubrir los gastos de su pompa. Los papas y anti-papas del Gran Cisma, enfrascados como estaban en una gran contienda para probar cada cual que era el verdadero sucesor de Pedro, y para lograr el apoyo de distintas naciones, se veían necesitados también de fuertes sumas. Los papas del renacimiento, en sus ansias de proteger las artes y de llevar a Roma los mejores artistas de su tiempo, y para costear sus frecuentes guerras e intrigas políticas, hacían cuanto estaba a su alcance para aumentar sus ingresos.

En consecuencia, mientras el papado necesitaba cada vez más fondos, y buscaba métodos cada vez más ingeniosos para adquirirlos, ese mismo papado perdía el prestigio que antes había tenido por toda Europa. Por lo tanto, los impuestos eclesiásticos se volvieron cada vez más onerosos y más difíciles de justificar, y esto a su vez contribuyó a la ola de nacionalismo que parecía barrer toda la Europa occidental.

Frecuentemente los intereses económicos se oponían a los mejores intereses de la Iglesia, y en tales casos el abuso y la corrupción eran de esperarse. Por ejemplo, Juan XXII —famoso por sus medios ingeniosos de obtener fondos— comenzó a reclamar los ingresos de los puestos eclesiásticos vacantes. Mientras el puesto quedase vacante, sus beneficios debían ser enviados a la Santa Sede. Por lo tanto, el tesoro papal se

2 Véase el tomo II de esta *Historia*, pp. 321-23.

beneficiaba con los puestos vacantes. El resultado de esta situación fue la práctica de demorar los nombramientos cuando alguna sede importante quedaba desocupada, y se llegó por tanto a una situación que en el orden práctico era muy semejante al absentismo que varios de los mejores papas habían condenado. A esto se añadió la práctica de crear nuevos puestos y venderlos —la simonía a que los reformadores de siglos anteriores se habían opuesto— que se hizo común bajo Alejandro VI y León X. Por último, la venta de indulgencias, que se hizo causa célebre durante las primeras etapas de la reforma luterana, cobró nuevo ímpetu y se llevó a mayores excesos porque se necesitaban fondos para completar la hermosa Basílica de San Pedro en Roma.

Como era de esperarse, la corrupción y la avaricia se encontraban también en otros niveles de la jerarquía. Varios prelados organizaron sistemas de impuestos eclesiásticos semejantes a los de Juan XXII, aunque en menor escala. Al nivel de la parroquia, la simonía y el absentismo volvieron a ser comunes.

Esto no quiere decir que toda la jerarquía eclesiástica estaba corrompida. Por el contrario, había muchos hombres hábiles y dignos que insistían en los altos niveles morales que eran de esperarse de dirigentes eclesiásticos. Uno de tales fue el cardenal español Francisco Jiménez de Cisneros, quien unió a sus grandes logros intelectuales una vida de estricto ascetismo. Pero a pesar de los muchos esfuerzos de hombres tales como Cisneros la corrupción parecía ser universal.

El resultado neto de este estado de cosas en la vida práctica del creyente promedio no parece haber sido tanto la duda acerca de la eficacia de la iglesia y sus sacramentos —acerca de tal eficacia no podía haber duda alguna, puesto que se suponía que era *ex opere operato*— como una tendencia a separar la vida eclesiástica y sacramental de la moral cotidiana. Pero otros, conscientes de la dimensión ética del Evangelio, se preguntaban si no habría otro modo de ser cristiano. Ese otro modo que algunos encontraron fue la vía mística.

La alternativa mística

Como hemos dicho anteriormente,[3] los siglos XIV y XV vieron un gran despertar en la piedad mística. Por lo común, este misticismo no se oponía abiertamente a la iglesia, ni se caracterizaba por las emociones intensas que generalmente llevan ese nombre. Por el contrario, la

3 Tomo II, pp. 339-42.

mayoría de estos místicos de fines de la Edad Media eran personas tranquilas y eruditas que se dedicaban al estudio, la meditación y la contemplación, pero que no pretendían convertir a toda la iglesia a su modo de entender la vida cristiana. Sin embargo, su mera existencia y sus vidas ejemplares, unidas al hecho de que muchos de ellos prestaban poca atención a la jerarquía eclesiástica, llevó a muchos a preguntarse si no habría aquí otro modo de ser cristiano.

Quizá el resultado más importante y característico del movimiento místico —aunque hubo otras escuelas místicas importantes en España, Italia e Inglaterra— fue la fundación de los Hermanos de la Vida Común. Estos hermanos llevaban una vida de intensa devoción; pero en lugar de pasar el tiempo aislados del resto del mundo, o de ocupar posiciones eclesiásticas, hicieron del estudio y de la enseñanza su propia forma de ministerio. En lugar de las prácticas ascéticas estrictas de algunas de las órdenes más antiguas, los Hermanos de la Vida Común pasaban su tiempo en el estudio, la meditación y el trabajo manual. Mediante la producción de manuscritos, y mediante la creación de escuelas donde los mejores conocimientos de la época se ponían al alcance de la juventud, los Hermanos de la Vida Común contribuyeron al desarrollo del humanismo. Erasmo de Rotterdam fue educado en una de sus escuelas; y sus conocimientos clásicos, su erudición meticulosa, su espíritu apacible y su profunda devoción, todos llevan el sello de los Hermanos de la Vida Común.[4] Gracias a este movimiento —y a otros como él— el laicado pudo gozar de una mayor participación en la vida cristiana. Por lo tanto, su importancia para los acontecimientos que tuvieron lugar en el siglo XVI no ha de pasarse por alto.

El impacto del nominalismo

Quizá la popularidad del llamado nominalismo de fines de la Edad Media[5] sea la mejor indicación del proceso de disolución por el que atravesaba la síntesis medieval. La unidad imponente de la Edad Media en su punto culminante sólo pudo tener lugar bajo la premisa de que hay una unidad última que une todas las cosas, y que tal unidad puede de algún modo descubrirse o verse desde la perspectiva humana. Los universales eran reales; estaban ahí, como un dato aun más claro y cierto que la propia existencia personal. Se les podía conocer con mayor certeza y permanencia que los seres individuales. A partir de esos

4 Véase A. Hyma, *The Brethren of the Common Life* (Grand Rapids, 1950).
5 Tomo II, pp. 333-39.

universales, todo el universo era una jerarquía lógica que se reflejaba en las jerarquías eclesiástica y civil. Esta fue la premisa bajo la cual se desarrollaron los primeros siglos del medioevo —premisa más neoplatónica que cristiana en sus orígenes. Pero ya a fines del siglo XIII se podía ver que este modo de entender la realidad se hacía cada vez menos defensible. Podría colocarse el principio de este proceso en la reintroducción de Aristóteles en el Occidente, y por tanto podría decirse que el tomismo, que fue el punto culminante de la síntesis medieval, también introdujo en esa síntesis la semilla de su destrucción. Esto es así porque el énfasis sobre los seres particulares que reapareció con Aristóteles en fin de cuentas no podía sino subvertir las ideas neoplatónicas descritas más arriba. En todo caso, la disolución de la síntesis puede verse más claramente en Juan Duns Escoto, y resulta evidente en tiempos de Occam.

Los nominalistas del siglo XV no negaban la existencia de los universales. Lo que negaban era la posibilidad de que mediante tales universales la mente humana pudiese llegar a tener una percepción clara de la naturaleza última de la realidad. En cierto modo, esta negación era más subversiva que la simple negación de los universales, puesto que en su forma extrema implicaba que la realidad no se sujeta a la lógica humana, y por lo tanto que no es posible producir una síntesis teológica —testimonio de ello dan la distinción entre el poder absoluto de Dios y su poder ordenado, la insistencia en la voluntad por encima de la razón, y la afirmación de que Dios podría haberse encarnado en un asno con tanta lógica como en un ser humano. Por lo tanto, el nominalismo amenazaba a la síntesis medieval en formas menos obvias pero más profundas que en su apoyo del movimiento conciliar. El nominalismo destruía las premisas sobre las que la síntesis misma había sido construida.

Pero, al tiempo que destruía los cimientos de la síntesis medieval, el nominalismo no ofrecía una alternativa viable. Aunque muchos de sus principales proponentes tenían profundas convicciones religiosas, ya no les resultaba posible unir la piedad y la teología sistemática con la facilidad con que lo habían hecho sus precursores dos o tres siglos antes. Esto no quiere decir que tuvieran el propósito de destruir la teología medieval, ni que rechazaran la ortodoxia católica. Por el contrario, eran estrictamente ortodoxos y se hacían preguntas sólo acerca de aquellas cuestiones que todavía no habían sido declaradas dogma de la iglesia. Lo que hicieron fue sencillamente declarar que varias de las bases de la síntesis medieval ya no podían defenderse, y tratar entonces de construir un nuevo sistema de teología sobre nuevas bases. Algunos de ellos crearon sistemas impresionantes. Pero ninguno de tales sistemas podía resistir los embates del método de crítica teológica que los propios nominalistas habían aplicado a los teólogos anteriores. En consecuencia, el debate teológico se hizo cada vez más complejo y se envolvió cada vez más en sutiles distinciones lógicas. Los diversos sistemas, a pesar de su sobrecogedora magnitud, y a pesar de que a menudo se apoyaban sobre una piedad profunda, resultaban difíciles de traducir y aplicar a la vida diaria. Por lo tanto surgió una desconfianza hacia los teólogos que no había sido tan marcada en los siglos anteriores. Esta desconfianza encontró su más clara expresión en la obra de Erasmo y de los demás humanistas.

Erasmo y los humanistas

Uno de los acontecimientos más notables de los siglos XV y XVI fue el movimiento humanista, que comenzó en Italia, pero que pronto se extendió a toda la Europa occidental. Durante la Edad Media, siempre había habido algunos que amaban y estudiaban los clásicos latinos, y les utilizaban como fuentes para su reflexión y para sus escritos. Pero en el siglo XV, como parte del gran despertar del interés en la antigüedad clásica que pudo verse también en la arquitectura, la pintura y la escultura, hubo un despertar en los estudios de la literatura clásica. A esto contribuyó la caída de Constantinopla, puesto que los numerosos eruditos bizantinos que buscaron refugio en Italia trajeron consigo su conocimiento de la lengua y literatura griegas. Pronto el griego vino a ser posesión común de las gentes educadas en toda Europa, y así se abrió una amplia avenida hacia los tesoros de la antigüedad.

La invención de la imprenta de tipos movibles le dio nuevo ímpetu al movimiento humanista. Hasta entonces había sido necesario depender de manuscritos cuya fidelidad al original se hacía dudosa dada la larga serie de copistas cuyos errores podían haberse introducido en el manuscrito. Aunque algunos en el medioevo habían pensado en la posibilidad de tratar de redescubrir los textos originales mediante la comparación cuidadosa de varios manuscritos, tal proyecto nunca había sido emprendido. De hecho, no habría tenido sentido pasar largas horas tratando de reconstruir el mejor texto posible, sencillamente para tenérselo que volver a confiar a un proceso de copias sucesivas semejante al que había corrompido el texto original. Pero esta situación cambió cuando se inventó un modo de producir un gran número de

copias idénticas. Por esta razón muchos de los principales humanistas se dedicaron a la ardua labor de comparar manuscritos y producir ediciones críticas de los escritos de la antigüedad, así como de los «Padres» de la iglesia y del texto bíblico. La más importante de estas empresas fue el Nuevo Testamento en griego que Erasmo publicó en 1516. Cuatro años más tarde un grupo de eruditos en la universidad de Alcalá de Henares, bajo la dirección del Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, publicó la Políglota Complutense, que incluía textos en hebreo, griego, arameo y latín. En Italia Lorenzo Valla, secretario del papa, aplicó los nuevos métodos de la crítica textual a la supuesta Donación de Constantino, sobre la cual se basaban las pretensiones papales al poder temporal, y declaró que el texto en cuestión era espurio. Por toda Europa la posibilidad de obtener con relativa facilidad textos que hasta entonces habían sido escasos inspiró a muchos que se dedicaron a tratar de volver a las fuentes originales de su fe y su civilización.[6]

Este regreso a las fuentes tomó diversas formas. En Italia, Marsiglio Ficino y Pico della Mirandola trataron de desarrollar un amplio sistema que combinaba el cristianismo con el neoplatonicismo y hasta con los misterios de la cábala judía. Según ellos, en su fuente la verdad es sólo una, y por tanto uno debe unir todos estos conocimientos antiguos a fin de lograr una verdadera comprensión. Otros en Italia fueron más lejos, y trataron de sustituir la tradición cristiana por las antiguas prácticas y creencias paganas. Para tales personas, el cristianismo y el medioevo no eran sino un obstáculo que les separaba de la antigüedad clásica.[7] Aunque lejos de ser un humanista, Lutero también participaba en este deseo de regresar a las fuentes, y por ello insistía en la autoridad de las Escrituras sobre la tradición.[8] Pero la actitud más común entre los humanistas, al menos antes de surgir la Reforma Protestante, era la de Erasmo, quien abogaba por un regreso a las fuentes del cristianismo, pero creía que esta tarea, por su propia naturaleza, requería un espíritu de moderación y de caridad que le parecía estar ausente tanto en los

6 La obra y la importancia de Erasmo, Jiménez y Valla, especialmente en lo que se refiere a la interpretación de las Escrituras, ha sido estudiada en J.H. Bentley, *Humanists and Holy Writ: New Testament Scholarship in the Renaissance* (Princeton, 1983). Véase también H. Heleczek, *Humanistische Bibelphilologie als Reformsproblem bei Erasmus von Rotterdam* (Leiden, 1975).

7 Sobre éstos y otros humanistas italianos, el mejor estudio es el de C. Trinkaus, *«In our Image and Likeness»: Humanity and Divinity in Italian Humanistic Thought*, 2 vols. (Chicago, 1970).

8 L.W. Spitz, *The Protestant Reformation: 1517-1559* (New York, 1985), ofrece una lista de varios puntos en los que puede verse el impacto de los humanistas en el joven Lutero. Véase también M. Grossmann, *Humanism in Wittenberg: 1485-1517* (Nieuwkoop, 1963); R.P. Becker, ed., *German Humanism and Reformation* (New York, 1982).

defensores del cristianismo tradicional como en los proponentes de la fe protestante.

Dentro de este contexto, Erasmo merece atención especial. Su obra muestra claramente que una época tocaba a su fin. Pero muestra también algo de la continuidad entre la edad anterior y la que ahora comenzaba. Erasmo no puede comprenderse si se le interpreta sólo como un reformador moderado que careció del valor para llevar sus opiniones hasta sus últimas consecuencias.[9] Si Erasmo no se hizo protestante, esto no fue porque le faltó el valor, sino porque sus convicciones sinceras no le llevaban en esa dirección. Continuó siendo católico porque creía que, a pesar de toda la corrupción en la Iglesia Católica, a la cual se opuso tenazmente, era dentro de esa iglesia que se podía ser cristiano, y era de esa iglesia que él esperaba que surgiese la verdadera reforma del cristianismo.

La reforma que Erasmo proponía debía tener lugar en el campo de la ética más bien que en el de la dogmática. La razón para ello no era que Erasmo creyese que la iglesia y los teólogos medievales tuviesen razón en todas sus enseñanzas, sino más bien que le parecía que las afirmaciones teológicas tenían una importancia secundaria cuando se les comparaba a la práctica de la vida cristiana. Poco de valor veía él en la teología escolástica, y repetidamente la condenó y se burló de sus excesivas distinciones sutiles; pero su propósito no era, como en el caso de los reformadores protestantes, ofrecer una nueva teología que ocupase el lugar de la antigua. Le bastaba con regresar a lo que él creía ser las sencillas enseñanzas de Jesús. Su interpretación de estas enseñanzas —como la de muchos antes de él— era básicamente estoica y platónica. Para él lo importante era «la filosofía de Cristo», que era en su esencia un modo de vida racional, moderado y ordenado.

Esto no quiere decir, sin embargo, que Erasmo redujese el cristianismo a una serie de principios morales. Su fe incluía todas las doctrinas tradicionales de la Iglesia, y muy especialmente la doctrina de la encarnación. No era él de los que creen que las creencias no tienen importancia alguna. Lo que él sí creía era que la verdadera doctrina cristiana era relativamente simple, y que el escolasticismo la había complicado hasta tal punto que resultaba difícil reconocerla. Y mientras tenían lugar estos

9 Hay un excelente resumen de la historia de la interpretación de Erasmo en M. Hoffmann, *Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus von Rotterdam* (Tübingen, 1972), pp. 10-27. Puesto que hay allí una bibliografía extensa, me contento con referir al lector a ella. La obra de R.H. Bainton, *Erasmus of Christendom* (New York, 1969), es una introducción erudita, pero de amena lectura. Véase también R.L. DeMolen, *Erasmus of Rotterdam: A Quincentennial Symposium* (New York, 1971).

ejercicios calisténicos teológicos, la práctica de la vida cristiana había quedado olvidada. En sus *Coloquios*, Erasmo repetidamente se burla de los monjes y de sus prácticas. La razón de su animadversión hacia el monaquismo era tanto la hipocresía que le parecía ver en la vida monástica tal como se practicaba en su tiempo, como la convicción más profunda de que lo que Cristo de hecho requiere del ser humano no es lo que se ordena en las reglas monásticas. Erasmo aceptaba y respetaba el ascetismo. De hecho, él mismo era un asceta moderado según el patrón estoico, y el antiguo escritor cristiano a quien más admiraba era el asceta San Jerónimo. Pero le repugnaba la idea de que el mejor modo de servir a Dios es apartarse del mundo y dedicarse a los ejercicios religiosos. El ascetismo es una especie de disciplina, como la del soldado, y debe ir siempre dirigida hacia la práctica de la vida cotidiana. Por otra parte, Erasmo tampoco sentía respeto alguno para quienes abandonaban esta disciplina y se daban por entero a sus propias pasiones, como puede verse en su burla mordaz del papa Julio II, cuyos gustos mundanales Erasmo critica en su tratado *Julio excluido del cielo*.

La «filosofía de Cristo», tal como Erasmo la entiende, parte de que la verdad es una, y por lo tanto Dios está dondequiera se encuentre la verdadera sabiduría. Aquí Erasmo apela a la doctrina del Logos, y saca de ella conclusiones semejantes a las que antes sacaron Justino, Clemente, Agustín y Buenaventura. El Verbo que se encarnó en Cristo es el mismo que habló en los filósofos, y por lo tanto Erasmo puede llegar hasta pedirle a «San Sócrates» que ore por él.

Esto a la vez implica que los mandamientos de Jesús, que se encuentran en el corazón mismo de la vida cristiana, se aproximan mucho a los consejos morales de los estoicos y los platónicos. Cuando Pablo se refiere a la enemistad entre el «espíritu» y la «carne», quiere decir básicamente lo mismo que los estoicos cuando hablan de la «razón» y de las «pasiones». En esencia, la tarea del ser humano en este mundo es dominar sus pasiones mediante el ejercicio de la razón. «Este es por lo tanto el único camino hacia la felicidad: en primer lugar, conócete a ti mismo; en segundo, no sujetes nada a las pasiones, sino más bien coloca todas las cosas bajo el juicio de la razón».[10]

Para lograr esto, se puede apelar tanto a la oración como al conocimiento, que son las armas del soldado cristiano. «La oración pura dirigida hacia el cielo domina la pasión, puesto que es una ciudadela inaccesible al enemigo. El conocimiento provee al intelecto de ideas

10 *Enchiridion*, 5.

saludables de modo que nada pueda faltarle».[11] De un modo que le es característico, Erasmo insiste en la necesidad de que la oración sea sincera, y señala que lo importante no es su largo ni su forma. En cuanto al conocimiento, su principal fuente es el estudio de las Escrituras, porque «no hay tentación tan grande que un estudio asiduo de las Escrituras no pueda alejarla fácilmente».[12] En cuanto a los intérpretes de las Escrituras que puedan ser más útiles, Erasmo recomienda «especialmente a aquellos que se apartan todo lo más posible del sentido literal»,[13] tales como (según él) Pablo, Orígenes, Ambrosio, Jerónimo, y Agustín. Aunque el propio Erasmo nunca llegó a los extremos de Orígenes en su interpretación alegórica de las Escrituras, una de las razones por la que sus *Paráfrasis* o comentarios del Nuevo Testamento fueron tan populares fue precisamente que en ellas Erasmo se muestra libre para apartarse del sentido literal del texto.

Por tanto, Erasmo forma parte de una larga tradición de pensadores y eruditos cristianos, y la tensión en que tuvo que vivir con el resto de la Iglesia establecida fue muy semejante a la que experimentaron otros miembros de la misma tradición. Clemente se refería a sí mismo y a quienes podían entender sus enseñanzas como «gnósticos cristianos»; Orígenes tuvo serias dificultades con las autoridades eclesiásticas de su época; la teología de Agustín fue rechazada por varios de sus más influyentes contemporáneos. De manera semejante, Erasmo se vio a un tiempo dentro y fuera de los límites de la iglesia establecida: dentro de ellos, porque siempre fue fiel hijo de la iglesia, creyó sus doctrinas, y nunca se rebeló contra sus autoridades; fuera de ellos, porque siempre se sintió obligado a medir esa iglesia utilizando la medida de lo que él creía ser el Evangelio, y por tanto en cierto modo a oponérsele con una actitud crítica que no siempre fue bien recibida. Si se toma todo esto en consideración, resulta más fácil comprender la actitud de Erasmo hacia la Reforma Protestante. El mismo era también un reformador. Mucho antes de que el nombre de Lutero se oyese fuera de Alemania, Erasmo era ya discutido a través de toda la Europa occidental como el gran campeón de la tan ansiada reforma. Buena parte de su extensísima correspondencia se dedicó a propugnar la causa de la reforma eclesiástica por toda Europa. Sus admiradores se encontraban en todas las cortes de Europa, y entre ellos se contaban varias cabezas coronadas. Un número cada vez mayor de obispos, cardenales y otros dirigentes

11 *Ibid.*, 2.
12 *Ibid.*
13 *Ibid.*

eclesiásticos estaba de acuerdo con Erasmo en cuanto a la necesidad de una forma de cristianismo que fuese más profunda, más sencilla y más sincera. Por algún tiempo pareció que la iglesia en España sería la primera en experimentar una reforma del tipo propuesto por Erasmo. Inglaterra le seguía de cerca. Probablemente Francia y Navarra también experimentarían semejante reforma. Entonces, de súbito, un terrible huracán surgió en Alemania que cambió toda la situación. Según progresaba el movimiento luterano, y los dirigentes católicos trataban de prevenir su expansión, se hizo necesario que cada cual se definiese en cuanto a su actitud hacia ese movimiento. En España, donde poco antes se pensó que la iglesia se reformaría pronto, cualquier palabra de tono reformador se volvió sospechosa de herejía y hasta de traición contra el rey Carlos I, quien en Worms, bajo el nombre de Carlos V, había tenido que enfrentarse a Lutero. En Francia, en Alemania y en Inglaterra se trazaron líneas que a la larga llevarían a guerras religiosas. La moderación se había vuelto imposible. Tanto por su temperamento como por su convicción, Erasmo era moderado, y por lo tanto su posición se hizo cada vez más difícil.

Los protestantes creían que Erasmo tendría que unirse a ellos para ser consecuente con sus ideas reformadoras. Esto no era una interpretación correcta de lo que Erasmo había estado diciendo y proponiendo, puesto que Erasmo siempre se opuso a todo cisma, y pensaba que los protestantes estaban tan preocupados en sus propios debates teológicos que no podían comprender tampoco las sencillas enseñanzas del Evangelio. Aún más, entre él y Lutero había una oposición profunda en el modo en que entendían la reforma. El espíritu pacífico de Erasmo no gustaba de la belicosidad de Lutero. Por algún tiempo Erasmo se abstuvo de atacar a Lutero abiertamente, diciendo que quizá el éxito del protestantismo era una señal de que Dios había decidido que la corrupción de la Iglesia Católica era tal que hacía falta un cirujano capaz de llevar a cabo una operación drástica.[14] Pero pronto los acontecimientos le obligaron a cambiar de táctica. Se le acusaba de ser secretamente luterano, y los protestantes estaban haciendo uso de sus escritos y de su fama para promover su propia causa. Enrique VIII de Inglaterra, el papa Adriano VI, y una hueste de amigos y enemigos le instaban a clarificar su posición. Por último se decidió a atacar a Lutero, y a hacerlo mediante un tratado *Sobre el libre albedrío*, puesto que éste era un punto en que clara y sinceramente estaba en desacuerdo con el reformador

14 Citado en J. Huizinga, *Erasmus and the Age of Reformation* (New York, 1957), reimpresión, p.161.

alemán. Este último respondió con un ataque virulento en *La esclavitud del albedrío*, donde se veía una vez más esa tendencia hacia la exageración que el propio Erasmo le había señalado antes. Después de ese incidente, Erasmo se movió cada vez más lejos de los protestantes, hasta tal punto que hacia el final de su vida aceptaba varias cosas en la Iglesia Católica que antes había condenado. Aunque algunos protestantes de tendencias humanistas tales como Felipe Melanchthon continuaron estimándole y respetándole, la opinión general entre los protestantes era que Erasmo se había portado como un hombre débil y cobarde, carente del valor necesario para sostener sus propias convicciones. Pero esto no es un juicio justo de sus motivos, y se basa en una interpretación incorrecta de sus opiniones y perspectivas.

Tampoco entre los católicos le fue bien a Erasmo, porque también entre ellos se hacía difícil sostener una posición moderada. Aunque Erasmo pudo vivir el resto de sus días en relativa paz dentro de un mundo agitado, mucho de sus seguidores —especialmente en España e Italia— corrieron peor suerte. El mismo fue condenado por la Sorbona, que se abrogó el derecho y la tarea de salvaguardar la ortodoxia católica recién definida. Veintitrés años después de su muerte, cuando el primer índice de libros prohibidos fue compilado bajo Pablo IV, las obras de Erasmo se encontraban en él.

Es por esto que Erasmo representa el fin de una era. Después de él, y por casi cuatro siglos, sería muy difícil sostener entre católicos y protestantes la posición moderada que él sostuvo. En cierto sentido, Erasmo fue el último de una larga serie de reformadores moderados y no cismáticos que aparecieron una y otra vez durante los mil años del medioevo occidental.

Pero Erasmo es también el comienzo de una era. Es la era de la imprenta, de los libros y de la erudición. Sus ediciones críticas del Nuevo Testamento y de los Padres fueron el comienzo de una vasta empresa que continúa hasta nuestros días. Esta empresa ha tenido por resultado numerosas reinterpretaciones de hechos históricos, que a su vez han tenido una influencia profunda en el desarrollo ulterior del pensamiento cristiano. Resulta interesante señalar que fue Erasmo quien inauguró la moderna erudición bíblica al editar el texto griego del Nuevo Testamento; y que cuando, cuatro siglos más tarde, los protestantes y los católicos comenzaron a conversar los unos con los otros en lo que podría describirse como un espíritu de toleración al estilo de Erasmo, sus primeros pasos en el diálogo recién establecido

tuvieron lugar en el contexto de esa erudición bíblica a la que Erasmo hizo una contribución tan significativa.

II

La teología de Martín Lutero

Martín Lutero es sin lugar a dudas el más importante teólogo cristiano del siglo XVI, y por tanto hay razones para comenzar nuestra discusión del pensamiento cristiano en ese siglo con un resumen de su teología, como se acostumbra hacerlo en tales casos. Sin embargo, una palabra de advertencia se hace necesaria en este punto. Aunque Lutero es indudablemente de importancia capital, y aunque la mayor parte de la teología cristiana del siglo XVI —tanto católica como protestante— no fue sino comentario y debate sobre Lutero, es importante recordar que hubo otros trabajos teológicos que tuvieron lugar tanto en la Iglesia Católica como en Oriente, independientemente de toda discusión de las doctrinas de Lutero. Por lo tanto el lector queda avisado de que, a fin de lograr una visión global de la teología del siglo XVI, debe evitar que los temas vitales que se debaten con relación al movimiento protestante eclipsen la labor teológica que se llevó a cabo en otros contextos. Esa labor se discutirá en los capítulos que hemos dedicado a la teología católica y oriental en el siglo XVI, y que aparecen al final de nuestra discusión del pensamiento protestante por razones de claridad lógica, y no de cronología. Tras esta palabra de advertencia, pasemos a la teología de Martín Lutero.

Lutero es, como Agustín, uno de esos pensadores cuya teología se haya tan indisolublemente unida a su vida que es imposible compren-

der la una aparte de la otra. Por lo tanto, puesto que ése el mejor modo de introducirnos en su teología, comenzaremos este capítulo con un breve resumen del peregrinaje espiritual que le llevó a la ruptura con Roma, para después estudiar algunas de las características más importantes de su teología en su forma definitiva.

El peregrinaje espiritual

El joven Lutero parece haber sido un típico joven de su época, excepto por dos cosas: la primera era su tendencia a sufrir radicales cambios de ánimo, que le llevaban a algunos períodos de depresión; la segunda era que posiblemente tenía más inclinaciones religiosas que muchos de sus contemporáneos.[1] Cuando entró al monasterio en el año 1505, lo hizo por razón de un voto hecho a Santa Ana durante una tempestad; pero su historia ulterior parecería indicar que lo que más le atemorizó durante esa tempestad no fue la muerte misma, sino la posibilidad de morir sin estar preparado para ello. Luego, Lutero entró al monasterio para prepararse para la muerte —para hacerse aceptable a los ojos de Dios.

Una vez que entró a la vida monástica, Lutero se dedicó de lleno a ella. Tenía a la sazón veintiún años, y no era el tipo de persona que podría tomar su vocación a la ligera. Después de un año como novicio, tomó los votos permanentes, y sus superiores tenían de él una opinión lo suficientemente elevada como para decidir que debía ser ordenado sacerdote. Durante todo este tiempo no hay indicación alguna de que Lutero fuese monje a regañadientes, ni de que sus votos le resultasen onerosos. Por el contrario, según sus propias palabras, hizo todo lo posible por ser un monje ejemplar. Había abandonado el mundo y entrado al monasterio para asegurarse de su salvación, y no estaba dispuesto ahora a sucumbir a la tentación de volverse un monje cómodo y satisfecho de sí mismo. Era necesario seguir adelante con la tarea que le había llevado al monasterio, y llevar una vida tan ascética como le fuese posible soportar. Esto fue llevado a tal extremo que años más tarde el propio Lutero pensaba que su ayuno frecuente y mortificación de su propia carne le habían afectado la salud permanentemente.

1 Una biografía excelente y de fácil lectura es la de R.H. Bainton, *Lutero* (Buenos Aires, 1955). Véase también M. Brecht, *Martin Luther: His Road to Reformation* (Philadelphia, 1985); H.G. Halle, *Luther: An Experiment in Biography* (Garden City, N.Y., 1980); R. Marius, *Luther* (Philadelphia, 1974). Más osada y debatible es la obra de E.H. Erikson, *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History* (New York, 1958). Sobre este debate, véase R.A. Johnson, *Psychohistory and Religion: The Case of Young Man Luther* (Philadelphia, 1977).

Pero este ejercicio espiritual continuo no parecía responder a las necesidades de su alma. Se sentía sobrecogido por la santidad de Dios y por su justicia. ¿Cómo asegurarse de que había hecho suficiente? Esto no debió haberle planteado ningún problema, puesto que la Iglesia tenía un tesoro de méritos, ganado por Cristo y por sus santos, que podía aplicarse a aquellos pecadores cuyas obras no eran suficientes para merecer la salvación. Pero aun esta confianza fue deshecha cuando, en una peregrinación a Roma, Lutero vio cómo se abusaba de las reliquias y de otros modos de lograr méritos. Había llegado a Roma lleno de fe y esperanza. Salió de ella con una duda profunda de que los medios de salvación ofrecidos por la Iglesia fuesen en realidad válidos —y ésta es la primera indicación que tenemos de que Lutero se haya permitido dudar de las doctrinas generalmente aceptadas por sus contemporáneos.

Fue entonces transferido a Wittenberg, en un paso que tendría grandes consecuencias para el resto de su vida así como para la historia de la iglesia. Fue allí que conoció a su compañero de orden y superior Johann von Staupitz. Staupitz era un hombre comprensivo y erudito, capaz de escuchar las dudas y temores de Lutero sin sentirse obligado a condenarle.

Cuando Lutero le expresó sus dudas de su propia salvación, Staupitz le escuchó con atención. Pero entonces Lutero comenzó a tener dudas acerca de la confesión. Tales dudas no consistían en incredulidad, puesto que todavía creía que a través de la confesión y la penitencia era posible lograr el perdón de los pecados. El problema estaba en que Lutero estaba agudamente consciente de la imposibilidad de confesar todos sus pecados. Por mucho que lo intentase, siempre algún pecado quedaba sin confesar y por tanto sin perdonar, ya que el pecado era una realidad tan profunda que resultaba imposible arrancarlo de raíz.

Ante tales dificultades, Staupitz le sugirió que estudiase a los místicos alemanes. Había allí otro modo de salvación que descansaba, no en el perdón de los pecados individuales, sino sencillamente en confiar toda la vida y todo el ser a Dios. Quien tal hiciera dejaría a un lado su propio interés y su orgullo, y confiaría sólo en Dios. En tales doctrinas Lutero encontró cierto descanso, y en sus enseñanzas posteriores todavía puede oírse un lejano eco de algunas de las enseñanzas posteriores de los místicos. Pero todavía esto era insuficiente. Los esfuerzos mismos de destruir el propio yo y su orgullo son actos de orgullo. Aun más, los místicos decían que el camino que lleva a la salvación era sencillamente entregarse al amor de Dios, y Lutero tenía que confesar que su más

profunda reacción ante el Señor Santísimo, que requería de él una santidad que él no podía lograr, no era de amor, sino más bien de odio.

Fue entonces que Staupitz decidió que Lutero debería estudiar, hacerse doctor, y enseñar en la universidad de Wittenberg. Aun más, debería tener responsabilidades pastorales. Aunque resulta imposible saber las razones que llevaron a Staupitz a tomar tal decisión, es posible que estuviera siguiendo el ejemplo de Jerónimo, quien había decidido estudiar hebreo y traducir la Biblia cuando descubrió que sus sueños pecaminosos le habían seguido hasta su retiro monástico en Belén. O quizá Staupitz pensaba que, si se obligaba a Lutero a centrar su atención en las dudas y las necesidades de otros, sus propias dudas y necesidades quedarían relegadas a segundo plano. En todo caso, el resultado neto de esta decisión fue dirigir a Lutero hacia el estudio de las Escrituras, donde a la larga encontraría respuesta a sus dudas.

Siguiendo las instrucciones de Staupitz, Lutero se dedicó completamente al estudio de la Biblia. En el 1513 comenzó a dictar conferencias sobre el libro de Salmos, y cuatro años después estaba comentando Romanos y Gálatas.

Por ese entonces, aunque todavía no había tenido lugar su ruptura con la Iglesia establecida, su teología tenía ya sus características básicas. A partir de entonces, su desarrollo teológico posterior sería mayormente clarificación y aplicación de lo que había descubierto durante aquellos primeros años de la investigación bíblica. Por lo tanto, debemos detenernos para trazar las líneas principales de su descubrimiento acerca de la naturaleza de Dios y de sus relaciones con los humanos. ¿Cómo puede alguien como Lutero, que se sabe pecador injusto, satisfacer las demandas del Dios Santísimo que es todo justicia? Sus estudios de los Salmos le dieron a Lutero los primeros rayos de esperanza sobre la posibilidad de encontrar respuesta a tan candente pregunta.[2] Como casi todos los exégetas de su tiempo, Lutero interpretaba los Salmos desde una perspectiva cristológica. En ellos Cristo hablaba y se manifestaba. Luego, al llegar al Salmo veintidós, que el propio Cristo comenzó a recitar desde la cruz, «mi Dios mi Dios, ¿por qué me has abandonado?», Lutero descubrió que el propio Cristo había estado sujeto a las agonías de la desolación, que él ahora estaba sufriendo. Cristo mismo había quedado tan abandonado como el más perdido pecador. Y esto lo había hecho en pro de Lutero. Cristo no es entonces sólo el juez justo,

2 Naturalmente, esto se refiere sólo al estudio formal de los Salmos, pues como monje Lutero había practicado por años la vieja costumbre de recitar los Salmos, y por tanto se los sabía prácticamente de memoria.

sino que también está dispuesto a sentarse junto a los acusados. De algún modo el Dios justo hacia quien Lutero sentía odio era también el Dios amante que en Cristo había quedado completamente abandonado para el bien de Lutero. De un modo misterioso, la justicia y el amor se comunican entre sí. Este fue el principio de la teología luterana.

Sin embargo, el gran descubrimiento vino algun tiempo después cuando Lutero estudiaba la Epístola a los Romanos. Años después, el propio Lutero describiría su experiencia como sigue:

> ...En efecto, me había sentido llevado por un extraño fervor de conocer a Pablo en su Epístola a los Romanos. Mas hasta aquel tiempo se había opuesto a ello no la frialdad de la sangre del corazón, sino una sola palabra que figura en el primer capítulo: «La justicia de Dios se revela en él (el Evangelio)». Yo odiaba la frase «justicia de Dios», porque por el uso y la costumbre de todos los doctos se me había enseñado a entenderla filosóficamente como la llamada justicia formal o activa, por la cual Dios es justo y castiga a los pecadores y a los injustos.
>
> Empero, aunque yo vivía como monje irreprochable, me sentía pecador ante Dios y estaba muy inquieto en mi conciencia sin poder confiar en que estuviese reconciliado por mi satisfacción. No amaba, sino más bien odiaba a ese Dios justo que castiga a los pecadores. Aunque sin blasfemia explícita, pero sí con fuerte murmuración, me indignaba sobre Dios diciendo: «¿No basta acaso con que los míseros pecadores, eternamente perdidos por el pecado original, se vean oprimidos por toda clase de calamidades por parte de la ley del Decálogo? ¿Puede Dios agregar dolor al dolor con el Evangelio y amenazarnos también por él mediante su justicia y su ira?» Así andaba transportado de furor con la conciencia impetuosa y perturbada. No obstante, con insistencia pulsaba a Pablo en ese pasaje deseando ardentísimamente saber qué quería.
>
> Entonces Dios tuvo misericordia de mí. Día y noche yo estaba meditando para comprender la conexión de las palabras, es decir: «La justicia de Dios se revela en él, como está escrito: el justo vive por la fe». Ahí empecé a entender la justicia de Dios como una justicia por la cual el justo vive como por un don de Dios, a saber por la fe. Noté que esto tenía el siguiente sentido: por el Evangelio se revela la justicia de Dios, la justicia «pasiva», mediante la cual Dios misericordioso nos justifica por la fe,

como está escrito: «El justo vive por la fe». Ahora me sentí totalmente renacido. Las puertas se habían abierto y yo había entrado en el paraíso. De inmediato toda la Escritura tomó otro aspecto para mí.[3]

Lutero no pudo callar por mucho tiempo este extraordinario descubrimiento. Su importancia era demasiado grande, y no debía quedar escondido bajo el almud. Pronto había convencido a la mayoría de sus colegas en Wittenberg. Pero su descubrimiento debía darse a conocer al resto del mundo. Con este propósito en mente, Lutero escribió noventa y siete tesis que debían ser defendidas por un estudiante en Wittenberg en uno de los ejercicios que usualmente se requerían de los candidatos al grado de bachiller; pero también las hizo imprimir, y se ofreció a defenderlas en persona contra cualquier opositor. En estas tesis, Lutero mostraba su profundo sentido de las enormes consecuencias del pecado humano. «El ser humano, por ser mal árbol, solo puede hacer mal».[4] «Es necesario reconocer que el libre albedrío no tiene libertad para buscar cualquier cosa que sea declarada buena».[5] Esto se encuentra íntimamente relacionado con la experiencia del propio Lutero de no haberle permitido a Dios librarle de sus ataduras: «El humano es por naturaleza incapaz de querer que Dios sea Dios. De hecho, él mismo quiere ser Dios, y no quiere que Dios sea Dios».[6] Esto a su vez lleva la primacía de la gracia: «Por parte del humano, sin embargo, nada precede a la gracia sino la mala voluntad y aun la rebelión contra la gracia».[7] Uno no puede ni siquiera eliminar los obstáculos que se hallan en el camino de la gracia, y en este sentido la virtud moral de nada sirve, porque «no hay virtud moral sin orgullo o dolor, es decir, sin pecado».[8] La razón de esto es que «toda acción de la ley sin la gracia de Dios parece buena desde fuera, pero por dentro es pecado».[9] En resumen, «no llegamos a ser justos porque hacemos obras justas, sino que, tras haber sido hechos justos, hacemos obras justas».[10]

3 *Prefacio a los escritos latinos* (*Obras de Martín Lutero*, Buenos Aires, 1967, vol. 1, pp. 337-38). Debe señalarse, sin embargo, que este pasaje fue escrito mucho después, y que el propio Lutero coloca la experiencia que en él se describe en fecha algo posterior. Véase Spitz, *The Protestant...* p. 65.

4 *Debate contra la teología escolástica*, tesis 4.

5 *Ibid.*, 10.

6 *Ibid.*, 7.

7 *Ibid.*, 30.

8 *Ibid.*, 38.

9 *Ibid.*, 76.

10 *Ibid.*, 40.

Aunque en esta época Lutero se consideraba a sí mismo buen católico y fiel hijo de la iglesia organizada,[11] sí tenía la esperanza de que surgiera un debate que haría que se le prestara atención a su gran descubrimiento. Esta esperanza, sin embargo, resultó fallida.

> De todas las acciones en las que Lutero retó al público, es muy probable que ninguna haya sido tan bien estudiada como esta. Y sus esfuerzos de nada sirvieron. Estas palabras pudieron haber sido la primera andanada de una gran controversia... Pero nada sucedió... No fue la primera vez, ni tampoco la última, en que Lutero se encontró conque sus mejores planes resultaban en nada, mientras que cuando menos lo esperaba sus acciones tenían inmensas consecuencias.[12]

Tales consecuencias inesperadas aparecieron por primera vez en relación con la cuestión de las indulgencias. La peregrinación de Lutero a Roma, y su desarrollo teológico posterior, le habían convencido de que la confianza en los méritos y reliquias de los santos era vana. Para él tal confianza había sido un obstáculo más bien que una ayuda en su peregrinación espiritual. En Wittenberg, Federico el Sabio había reunido un número de reliquias, que se suponía tenían poder para librar del purgatorio a aquéllos que viniesen a verlas y ofrendasen los donativos de rigor. Mucho antes del comienzo de la Reforma, Lutero había predicado contra tales prácticas, y se había ganado el enojo de Federico, quien contaba con las ofrendas de los fieles para varios de sus proyectos —de hecho, puesto que parte de tales ingresos se utilizaban para la universidad, el propio Lutero recibía indirectamente parte de los beneficios. Sin embargo, Federico no se creía autorizado a amordazar a Lutero sencillamente porque éste le causara enojo o amenazara parte de sus ingresos. Por tanto, Lutero continuó sus funciones pastorales a pesar de su desacuerdo con su gobernante sobre este punto. Tal era la situación cuando la cuestión de las indulgencias cobró mayor importancia por razón de una proclama de León X que le otorgaba a Alberto de Brandeburgo el derecho a vender una nueva indulgencia en sus territorios. Aunque Lutero no lo sabía entonces, varias personas de alto rango estaban envueltas en las negociaciones que habían llevado a tal

11 De hecho, al final de estas tesis Lutero afirma que «no creemos haber dicho nada que no concuerde con la Iglesia Católica y sus maestros».

12 G. Rupp, *Luther's Progress to the Diet of Worms*, reimpresión (New York, 1964), pp. 46-47.

proclama, y la suma que se esperaba reunir era considerable. La razón explícita que se daba para esta nueva venta de indulgencias era la necesidad de completar la Basílica de San Pedro en Roma, donde las obras habían quedado detenidas por falta de fondos. Federico el Sabio no les permitió a los vendedores entrar en sus territorios, puesto que le harían competencia a la indulgencia que se suponía estaba disponible en la iglesia de Wittenberg. Pero algunos de los feligreses de Lutero cruzaban la frontera a fin de comprar la nueva indulgencia, y a su regreso le contaban a Lutero que los vendedores estaban reclamando para su mercancía una eficacia que a Lutero le parecía repugnante. Fue entonces que el monje alemán compuso sus famosas noventa y cinco tesis, cuyo verdadero título es *Disputación acerca de la determinación del valor de las indulgencias*. Las compuso en latín, puesto que su propósito no era crear un gran debate general, sino más bien sostener una disputa académica con los intelectuales, donde esperaba probar que sus tesis eran correctas. Tal procedimiento no era nuevo. El propio Lutero antes había propuesto otras tesis que esperaba causaran un gran furor, y nada había sucedido. Ahora, cuando no esperaba que sucediese gran cosa, sus tesis crearon un furor.

Las noventa y cinco tesis, puesto que fueron escritas teniendo en mente un solo problema, no constituyen una exposición tan completa de la teología de Lutero como el *Debate contra la teología escolástica* que hemos resumido más arriba. En general, el ataque no es contra el Papa, sino más bien contra los predicadores de indulgencias. Lo que tales predicadores dicen le hace daño al Papa, puesto que llevan al laicado a plantearse tales preguntas como ¿por qué el Papa, si tiene poder sobre el purgatorio, no toma la determinación de sencillamente librar a todas las almas que se encuentran en él, sin tener que esperar hasta que se le haya dado «muy miserable dinero para la construcción de la Basílica?»[13] De igual modo, poniendo sus palabras otra vez en boca del «laicado», Lutero expresa los sentimientos de quienes piensan que una vez más Roma está esquilmando a Alemania. Así, por ejemplo, dice que «el laicado» podría preguntarse: «¿por qué el Papa, cuya fortuna es hoy más abundante que la de los más opulentos ricos, no construye una Basílica de San Pedro tan solo de su propio dinero, en lugar de hacerlo con el de los pobres creyentes?»[14] Pero a pesar de la osadía indudable de estas tesis, Lutero creía que su ataque anterior contra la teología

13 Tesis 82 (*Obras*, I,4).

14 Tesis 86 (*Ibid.*).

escolástica era mucho más profundo y debió haber creado una conmoción mayor que estas tesis sobre el tema de las indulgencias.

Lo que Lutero desconocía era que al oponerse a la venta de las indulgencias se estaba oponiendo a los designios de altos potentados, y que al mismo tiempo estaba expresando quejas que desde mucho antes estaban buscando y esperando algún modo de hacerse oír. Sin su conocimiento ni aprobación, las noventa y cinco tesis, escritas originalmente en latín por tratarse de un documento académico, fueron traducidas al alemán, impresas y profusamente distribuidas por todo el país. El papa León X, uno de los más ineptos que han ocupado la sede petrina, no era capaz de comprender las cuestiones profundamente espirituales envueltas en la controversia, ni quería tampoco tratar de entenderlas. Para él el monje alemán era sencillamente un obstáculo a sus planes, y por tanto comisionó al general de los agustinos, orden a la que Lutero pertenecía, para que le hiciese callar. En esto, sin embargo, no tuvo buen éxito, puesto que al parecer el capítulo alemán de la orden no tomó acción alguna contra Lutero. Lo que se decidió fue más bien que tuviese lugar un debate en Heidelberg entre Lutero y el teólogo conservador Leonard Baier, y que Lutero debería completar sus *Explicaciones de las noventa y cinco tesis*, sobre las cuales estaba ya trabajando. Más adelante, al tratar acerca del modo en que Lutero entendía la tarea del teólogo, tendremos ocasión de referirnos al debate de Heidelberg. Baste decir aquí que, aunque Lutero no pudo convencer a sus opositores, varios jóvenes teólogos fueron ganados para su causa durante el curso de este debate. En las *Explicaciones*, sin embargo, puede verse la lucha interna por la que atravesaba Lutero, tratando de sostener a un tiempo la doctrina tradicional de la autoridad pontificia y del poder de las llaves, y al mismo tiempo llegando a la conclusión de que el papado tal como existía entonces no podía reconciliarse con el evangelio.

> No puedo negar que todo lo que el Papa hace ha de aceptarse, pero me duele no poder probar que lo que él hace sea lo mejor. Aunque, si fuese yo a discutir la intención del Papa sin tener nada que ver con sus empleados mercenarios, diría simple y brevemente que ha de pensarse del Papa todo lo mejor. La iglesia necesita una reforma que no ha de ser la obra de un hombre, es decir, del Papa, ni tampoco de muchos hombres, es decir los cardenales, lo cual ha quedado demostrado por el último concilio, sino que es más bien la obra de todo el mundo, o más bien la obra de Dios solo. Sin embargo, sólo el Dios que

ha creado el tiempo conoce el mejor tiempo para esta reforma. En el entretanto no podemos negar males tan manifiestos. Se abusa del poder de las llaves, y se le esclaviza a la avaricia y la ambición.[15]

Lutero esperaba que la cuestión terminase con estas *Explicaciones*, que fueron enviadas al Papa junto a una humilde aclaración. Lo que él no sabía era que ya en ese momento León y su curia habían decidido condenarle y excomulgarle. Empero esta acción tuvo que ser pospuesta debido a circunstancias políticas. Se hacía necesario elegir a un emperador para suceder a Maximiliano. El candidato más probable era Carlos I de España —quien más tarde tomó la corona imperial bajo el nombre de Carlos V. Su elección sería desastrosa para la política de León, puesto que Carlos entonces le tendría como dentro de una tenaza, con España y Alemania hacia el norte y noroeste, y Nápoles y Sicilia hacia el sur. Federico el Sabio era uno de los electores imperiales, y hasta se le consideraba un posible candidato para la púrpura. Por lo tanto, el Papa se sentía obligado a tratar a Lutero con ciertas consideraciones, sobre todo por cuanto Federico insistía en que se le diese a su monje y profesor un juicio justo. Siguió una larga serie de negociaciones en las que el principal representante del Papa fue el hábil teólogo y erudito Cardenal Cayetano —a quien estudiaremos en otro capítulo. Pero estas negociaciones fracasaron por cuanto quienes participaban en ellas por ambas partes llegaron a darse cuenta de que lo que les separaba era, mucho más que la cuestión concreta de las indulgencias, la existencia de dos maneras bien diferentes de entender la fe cristiana.

Con el correr de los años, y según se iba percatando de las implicaciones de su gran descubrimiento, Lutero fue quemando más y más naves tras de sí. En el 1519, en un debate en Leipzig con Juan Eck de Ingolstadt, éste le llevó a declarar que la autoridad de la Biblia es superior a la de los papas y concilios, y que tanto algunos concilios como algunos papas han errado. Eck le acusó de ser seguidor de Juan Huss. Aunque sorprendido ante tal acusación, pronto Lutero llegó a la conclusión de que en muchos puntos estaba de acuerdo con Huss. En el 1520 escribió tres tratados importantes: *La libertad cristiana*, *A la nobleza alemana*, y *La cautividad babilónica de la iglesia*. El primer tratado iba dirigido al Papa, y acompañado de una carta de carácter conciliador, en la que decía que León era como «un cordero en medio de lobos», o

15 *L.W.*, XXXI, 250.

como «Daniel entre los leones». En este tratado, bajo el título general de una discusión de las libertades cristianas, Lutero exponía su manera básica de entender la vida cristiana. Empero los otros dos tratados le llevaron aun más lejos de la Iglesia Católica. *A la nobleza alemana* negaba la autoridad del papa sobre los señores seculares y sobre la Escritura, y declaraba que era el poder secular, no el papa, quien debía convocar a un concilio para la reforma de la iglesia. En ese tratado, sin embargo, mostraba claramente que no estaba pidiendo el apoyo de las armas, puesto que la reforma que se necesitaba nunca se lograría por tales medios. Pero lo más importante en este breve tratado es que en él Lutero expresaba muchas de las quejas que los alemanes tenían contra Roma, y de este modo el movimiento reformador se entrelazó con el nacionalismo alemán. En *La cautividad babilónica*, Lutero atacó el sistema sacramental de la iglesia. Según este tratado, hay sólo tres sacramentos: el bautismo, la eucaristía, y la penitencia. En él se negaba la transubstanciación y el sacrificio de la misa. También insistía en el sacerdocio de todos los creyentes, que ya había expuesto en *A la nobleza alemana*. Con este ataque al sistema sacramental, aun los más moderados —Erasmo entre ellos— quedaron convencidos de que el cisma era irreparable. Pero en todo caso ya la suerte estaba echada, puesto que cuando Lutero se preparaba a publicar su tratado Juan Eck llegaba con la bula de excomunión.

«Levántate, Señor, y juzga tu causa... porque se han levantado zorros que tratan de destruir tu viña...»[16] Así comenzaba la bula en la que, tras apelar al Señor, a Pedro, Pablo y a toda la iglesia, León resumía los errores de Martín Lutero, y luego condenaba y excomulgaba a su autor y sus seguidores. La bula terminaba con un llamamiento a Lutero, prometiéndole que si se arrepentía y retractaba sería recibido «con amor paternal». La proclamación oficial de la bula en Roma tuvo lugar en una ceremonia en la que se quemaron las obras de Lutero, y otras ceremonias semejantes se celebraron en distintas partes de Alemania y de los Países bajos cada vez que la bula se proclamaba en una nueva ciudad. La respuesta de Lutero a esto fue reunir a sus estudiantes en las afueras de Wittenberg, y quemar allí copias de la ley canónica, las decretales, y varias obras de teología escolástica. A todo esto añadió un ejemplar de la bula misma. En el sentido estricto, todavía no se le podía considerar como un hereje recalcitrante, puesto que la bula no había sido proclamada en Sajonia; pero de hecho, y en cuanto se refería a las autoridades

16 *Exsurge Domine*, proemio.

eclesiásticas, la suerte estaba echada. Lutero era hereje, y quienes le siguieran sabían que quedaban excomulgados y se arriesgaban a recibir daño físico.

Faltaba ahora la acción del estado. Esta tuvo lugar en la Dieta de Worms en 1521. Carlos, quien era ahora emperador del Sacro Imperio, había vacilado en invitar a Lutero a la Dieta; pero Federico el Sabio y otros insistían en la necesidad de darle a Lutero la oportunidad de defenderse. El propio Lutero fue a Worms convencido de que iba hacia lo que bien podría ser su muerte, y que sólo podría escapar con vida si Dios decidía salvarle. Los acontecimientos son bien conocidos. Con palabras memorables y dramáticas, Lutero se negó a retractarse. Después de alguna vacilación, la Dieta decidió condenarle, y prohibirles a todos que le ofrecieran asilo. Desde ese momento, tanto desde el punto de vista del estado como desde el de la Iglesia, Lutero y sus seguidores no eran ya parte de la única Iglesia verdadera, sino un grupo de herejes.

Los acontecimientos que siguieron no tuvieron mayor influencia en los aspectos básicos de la teología de Lutero.[17] La perspectiva fundamental de esa teología había quedado determinada cuando Lutero era todavía un profesor universitario prácticamente desconocido. Desde esa perspectiva se había desarrollado toda una teología que se oponía al modo tradicional de entender la fe cristiana. Ya en el 1521, la teología de Lutero había llegado a su madurez. Los tratados escritos posteriormente forman parte de esa teología, y por lo tanto no es necesario contar aquí el resto de su vida. Pasemos más bien a algunas de las características más importantes de su pensamiento teológico.

La tarea del teólogo

Ya en el 1518, en el *Debate de Heidelberg*, Lutero proponía su modo particular de ver la teología. Allí establecía la distinción entre dos formas de teología: la «teología de la gloria», y la «teología de la cruz». Estas dos formas de teología difieren en cuanto al objeto que estudian,

17 Esto no quiere decir, sin embargo, que Lutero no haya continuado descubriendo nuevas consecuencias de sus anteriores descubrimientos teológicos. Un ejemplo importante de tales desarrollos en su teología es el de su actitud hacia el matrimonio. Su entendimiento de la justificación por la fe le llevó a rechazar la distinción entre los mandamientos y los consejos de perfección —distinción en la que se fundamentaba toda la vida monástica. Esto a su vez le llevó a rechazar el celibato monástico y clerical. Después que él mismo contrajo matrimonio fue comprendiendo cada vez más el valor del matrimonio, y cómo la teología tradicional había sostenido actitudes negativas hacia la mujer. Véase J.D. Douglass, «Women in the Continental Reformation», en R.R. Reuther, ed. *Religion and Sexism* (New York, 1974), pp. 292-318.

puesto que la primera se interesa ante todo en Dios en su propio ser y en su gloria, mientras que la última ve a Dios tal como éste se esconde en su sufrimiento.

> El teólogo de la gloria llama a lo malo, bueno y a lo bueno, malo; el teólogo de la cruz denomina a las cosas como en realidad son.
>
> Esto es evidente pues el humano, al ignorar a Cristo, no conoce al Dios escondido en los padecimientos. Así, prefiere las obras a los sufrimientos, y la gloria, a la cruz; la potencia, a la debilidad; la sabiduría, a la estulticia; y en general, lo bueno, a lo malo. Estos son los que el apóstol llama «enemigos de la cruz de Cristo», porque odian la cruz y los sufrimientos, y aman las obras y su gloria. Y así llaman al bien de la cruz, mal; y al mal de la obra lo declaran bien. Empero, como ya dijimos, no se puede hallar a Dios sino en los padecimientos y en la cruz. Por esto, los amigos de la cruz afirman que la cruz es buena y que las obras son malas, puesto que por la cruz se destruyen las obras y se crucifica a Adán, el cual por el contrario se edifica por las obras. Es imposible, pues, que no se hinche por sus buenas obras quien antes no sea anonadado y destruido por los sufrimientos y los males, al punto de saber que en sí mismo no es nada y que las obras no son suyas sino de Dios.[18]

Estos dos párrafos —y su contexto general en el *Debate de Heidelberg*— son de gran importancia, puesto que en ellos Lutero responde a las preguntas fundamentales de toda teología: ¿Qué es la teología? ¿Cuál es la tarea propia del teólogo? ¿Con qué datos cuenta el teólogo? Naturalmente, buena parte de lo que cualquier teólogo tenga que decir acerca de otras cuestiones teológicas depende del modo en que responda a estas preguntas.

En estos párrafos, Lutero afirma que existen una teología de la gloria y una teología de la cruz.[19] La teología de la cruz cree que Dios sólo puede ser visto y adorado tal como se manifiesta en su sufrimiento y en su cruz. La teología de la gloria es ciega e hinchada, puesto que pretende que el ser humano en su actual estado de pecado puede ver las obras de Dios como tales, y a Dios en ellas. Es la teología a la que

18 *Debate de Heidelberg*, 21.

19 W.V. Loewenich, *Luthers Theologia Crucis* (München: 1954); H. Sasse, «Luther's Theologia Crucis» *LuthOut*, 16 (1951), 263-66; 305-8.

Pablo se refiere en Romanos: «pretendiendo ser sabios, se volvieron necios». Frente a este tipo de teología está la teología de la cruz, que es la única verdadera teología. Esta no pretende descubrir a Dios tal y como es en sí mismo, sino que se contenta más bien con conocerle tal como se ha dado a conocer en su revelación, es decir, en el sufrimiento y en la cruz.

Esto no quiere decir que no haya un conocimiento natural de Dios. Por el contrario:

> Hay un doble conocimiento de Dios: el general y el particular. Todos tienen el conocimiento general, es decir que Dios existe, que ha creado el cielo y la tierra, que es justo, que castiga a los perversos, etc. Pero lo que piensa de nosotros, lo que quiere darnos y lo que desea hacer para librarnos del pecado y de la muerte y para salvarnos —en lo cual consiste el conocimiento de Dios particular y verdadero —esto no lo conocen. Es muy posible que yo conozca el rostro de alguien y que sin embargo no le conozca verdaderamente, puesto que no sé lo que está pensando. De igual modo los humanos conocen por naturaleza que existe Dios, pero no saben lo que ese Dios desea ni lo que no desea.[20]

Es por razón del conocimiento general o natural de Dios que todas las civilizaciones tienen sus dioses. Todos saben que existe una divinidad por encima de ellos, pero no conocen su naturaleza. De igual modo, los filósofos tienen este conocimiento natural de Dios, pero tal conocimiento no les acerca un ápice a la comprensión de la verdadera naturaleza de Dios. Lo mismo puede decirse de las reglas morales que están escritas en los corazones de todos: tales reglas muestran que existe un Dios, pero no muestran en realidad quién ese Dios es ni cuál es su voluntad para con nosotros.

En otro contexto, al comentar sobre el Evangelio según San Juan, Lutero llama a estas dos clases de conocimiento de Dios «legal» y «evangélico». Esto se relaciona estrechamente con el tema de la ley y el evangelio, que discutiremos en breve. En todo caso, resulta claro que según Lutero hay dos clases de conocimiento de Dios. La razón no puede alcanzar más que un «conocimiento legal de Dios». Los filósofos de la antigüedad tuvieron este conocimiento, como lo tiene todo ser

20 *Conferencias sobre Gálatas*, 1535.

humano, ya que se halla inscrito en nuestros corazones. La otra clase de conocimiento, el evangélico, «no crece en nuestro jardín, y la naturaleza no sabe nada acerca de él».[21]

Usando otras metáforas, Lutero afirma que hay un conocimiento de Dios que pertenece a la mano derecha, y otro que se refiere a la mano izquierda. Este último puede lograrse mediante las capacidades que Dios ha puesto en nosotros. El primero, por el contrario, sólo puede venir directamente de lo alto, y en él consiste el verdadero conocimiento de Dios.

Esta es la principal razón por la que Lutero rechaza la teología de la gloria: su tema es el conocimiento general o legal de Dios; no reconoce la inmensa diferencia que existe entre tal idea general y el verdadero conocimiento de Dios; trata de alcanzar ese conocimiento mediante los mismos métodos de quien utiliza una escalera para subirse a su palomar.

La segunda razón por la que Lutero se siente obligado a rechazar la teología de la cruz es que trata de ver a Dios cara a cara, olvidándose de que «nadie puede ver a Dios y vivir». «El pueblo de Israel no tenía un Dios a quien se le considerara 'en términos absolutos', para utilizar esa expresión, del modo en que los monjes inexpertos suben al cielo con sus especulaciones y piensan acerca de Dios tal y como es en sí mismo. De tal Dios absoluto debe huir quien no quiera morir, porque la naturaleza humana y el Dios absoluto —para que se nos entienda utilizamos aquí ese término conocido— son enemigos acérrimos. La flaqueza humana no puede sino ser aplastada por tal majestad, como las Escrituras nos lo señalan una y otra vez».[22]

El Dios de la Biblia siempre se revela al tiempo que se oculta;[23] sólo nos es conocido allí donde ha decidido revelarse, en lo concreto y particular. En distintos contextos, Lutero afirma que la diferencia entre el Dios cristiano y el de los turcos es que estos últimos tienen que hablar de Dios en términos vagos, porque no le conocen allí donde se esconde, en su revelación. «Pero aquéllos que tratan de alcanzar a Dios aparte de estas envolturas tratan de ascender al cielo sin escaleras (es decir, sin la Palabra)».[24]

21 *Sermón sobre el Evangelio de San Juan.*

22 *Comentario sobre el Salmo 51:1.*

23 J. Dillenberger, *God Hidden and Revealed: The Interpretation of Luther's «Deus absconditus» and Its Significance for Religious Thought* (Philadelphia, 1953); E. Grislis, «Martin Luther's View of the Hidden God», *Mc CQ*, 21 (1967): 81-94

24 *Conferencias sobre el Génesis*, 1:2.

Es por esto que el texto del *Debate de Heidelberg* citado arriba subraya tanto el tema de «Dios escondido en el sufrimiento». Sólo allí puede Dios ser conocido verdaderamente, es decir, conocido de la manera «evangélica».

Lo que Lutero rechaza al negar que la teología de la gloria sea verdadera teología es tanto el moralismo como el racionalismo. Comentando este texto, Walther von Loewenich muestra que hay en él cierta ambigüedad, y afirma que esa ambigüedad es en cierto modo intencional. ¿Cuáles son las «obras» que no ofrecen un verdadero conocimiento de Dios? En la mayor parte de este texto, el término «obras» parece referirse a toda la creación; pero en otros casos parece referirse a las obras con las que el humano trata de agradar a Dios. Lutero rechaza las «obras» en ambos sentidos, y von Loewenich afirma que en este doble rechazo se muestra el profundo sentido de la ambigüedad del término, puesto que en ambos polos de esa ambigüedad Lutero rechaza una y la misma cosa en sus dos manifestaciones o resultados paralelos. Al rechazar las obras humanas, Lutero rechaza el moralismo. Al negar las obras de Dios como medio para conocerle, niega la validez del racionalismo. La ética y la teoría del conocimiento no se encuentran sencillamente yuxtapuestas, como si no se relacionasen entre sí, sino que ambas son manifestaciones de ese deseo de alcanzar la comunión directa con el Dios absoluto que constituye la teología de la gloria. También existe cierta ambigüedad en el modo en que Lutero utiliza aquí el término «cruz» para referirse tanto a la cruz de Cristo como a la del cristiano, y esto a su vez muestra que la teología de la cruz tiene que ver no sólo con el contenido de esa teología, sino también con el modo y la perspectiva desde la que se lleva a cabo.

Como resultado de este modo de entender la tarea y el método de la teología, Lutero difiere en mucho de los escolásticos en lo que se refiere a la relación entre la teología y la filosofía.[25] La posición tomista, según la cual la fe le añade al conocimiento natural de Dios ciertas verdades que la razón no puede descubrir por sí misma, le resulta inaceptable. Tal opinión no toma en consideración el hecho de que todo el conocimiento natural de Dios es «ley», y que por lo tanto no coincide con el conocimiento de Dios que se revela en el Evangelio. Para refutar tales

25 W. Link, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie* (München, 1940); B. Hägglund, *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition: Luthers Stellung zur Theorie von der doppelten Wahrheit* (Lund, 1955); L. Grane, *Contra Gabrielem: Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam 1517* (Kobenhavn, 1962).

opiniones, en algunas ocasiones Lutero utilizó la crítica que los nominalistas habían hecho del tomismo. Pero tampoco las opiniones de los nominalistas y de otros escolásticos tardíos le resultaban aceptables, puesto que lo que estaban haciendo era sencillamente criticar el principio tomista sin rechazarlo de plano. Lutero, por otra parte, veía una oposición radical entre la teología de la gloria —que incluía tanto el tomismo como el nominalismo— y la teología de la cruz. La filosofía no puede servir como introducción a la teología, no sólo porque la razón es débil, sino también y sobre todo porque la filosofía busca el Dios «absoluto» o «desnudo», quien es muy distinto del Dios «escondido» de las Escrituras.

De igual modo que hay un doble conocimiento de Dios, hay un doble uso de la razón. Lutero puede referirse a ella como la «prostituta», y puede también hablar e ella como «un instrumento muy útil». Esta aparente contradicción se resuelve si se tiene en cuenta que para Lutero la razón, como cualquiera otra capacidad humana, lleva el sello de la caída, y sólo puede cumplir su función propia cuando se le redime. La razón puede ayudarnos en la vida horizontal; puede ayudarnos a ordenar la sociedad; puede llevar a inventos útiles tales como la imprenta; es uno de los mejores medios que tenemos para buscar sostén material en el mundo.

> Y no cabe la duda de que la razón es la más importante y más elevada de todas las cosas, y que, si se le compara con otras realidades de esta vida, resulta ser la mejor de ellas y algo divino. Es la inventora y mentora de todas las artes, las medicinas, las leyes, y de toda la sabiduría, el poder, la virtud y la gloria que el humano posee en esta vida. En virtud de este hecho debe decirse que es la diferencia básica que distingue al humano de los animales y de las demás cosas.[26]

Aún después del pecado, la razón merece respeto como «la más hermosa y la más excelente de todas las criaturas». Sin embargo, esta excelencia no la libra de la maldición que ha caído sobre todas las cosas, puesto que «permanece bajo el poder del diablo».[27] Cuando se trata del verdadero y evangélico conocimiento de Dios, la razón se encuentra junto a la carne frente al espíritu, junto a las obras frente a la fe, junto a

26 *Debate acerca del ser humano*, 4-6.

27 *Ibid.*, 24.

la ley frente al evangelio. «Sólo Dios puede darnos fe en oposición a la naturaleza, y la capacidad de creer en oposición a la razón».[28]

Aunque el conocimiento de Dios que la razón puede adquirir por sí misma es «conocimiento legal», y la razón por tanto se encuentra estrechamente ligada a la ley, esto no quiere decir que la razón por sí misma pueda ocupar el lugar de la ley. Esto se debe a que la razón natural, la del ser humano carnal, siempre busca excusarse a sí misma, y por lo tanto no puede escuchar la palabra de juicio que Dios pronuncia en la ley. El humano natural no conoce el mal que existe aun en sus propias virtudes. La razón no puede declarárselo, porque ella es parte de él y sirve a sus deseos.

> Por lo tanto, sólo la ley muestra que estas [virtudes] son malas —no ciertamente en sí mismas, puesto que son dones de Dios, *sino por razón de esa raíz profundamente escondida* del pecado que es la que hace que los humanos se gocen, descansen y gloríen en estas cosas que no son reconocidas como malas...
>
> En medio de tanta sabiduría, bondad, justicia y religiosidad, no quieren ser malos, ni reconocer que lo son, porque ya no escuchan. Así veis cuánto trasciende la ley a la razón natural, y cuán profundo es el pecado que ella nos revela.[29]

Es por esto que Lutero tiene poco uso para la filosofía en el campo de la teología. «De hecho, nadie puede llegar a ser teólogo si no llega a serlo sin Aristóteles».[30] La verdad filosófica es a la verdad teológica como la ley al evangelio, o como la justicia humana es a la justicia divina. En las cosas externas la ley y la razón rigen. Pero el juicio que resulta cierto desde el punto de vista humano no es cierto desde el divino, porque Dios juzga de modo diferente. La materia de que tratan la teología y la filosofía es la misma, y por tanto Lutero ve una relación entre ambas disciplinas. Pero esa relación no consiste en una simple continuidad. Es más bien la misma relación que existe entre el conocimiento general o legal de Dios y el conocimiento verdadero o evangélico. Ambos tratan de Dios; pero le ven diferentemente y uno no puede llevar directamente al otro.

La posición de Lutero con respecto al misticismo también nos ayuda a comprender la perspectiva básica de su teología. Durante su peregri-

28 *Debate sobre la justificación*, 4.

29 *Contra Latomo*, 3.

30 *Debate contra la teología escolástica*, 44.

nación espiritual los místicos alemanes le habían provisto cierta medida de alivio, y el propio Lutero había llegado a gozar de algunos de los deleites espirituales que los místicos describían. Siempre sintió hacia ellos gran respeto. Pero también estaba muy consciente de lo que le parecían ser las debilidades del misticismo.[31] En algunos casos, su crítica del misticismo es tal que parece no hacerle justicia a ese movimiento. Lutero concordaba con los místicos en que la única actitud aceptable ante la divinidad es la de una humildad absoluta. Pero para él lo que requiere esa humildad no es sencillamente el contraste entre lo divino y lo humano, o entre el creador y su criatura, sino más bien la negación de sí mismo que Dios ha hecho en Cristo. La humildad de Lutero ante Dios no es sencillamente la de un ser inferior ante el Señor Altísimo, sino la de un pecador ante el amor del Dios Santísimo. Aunque sentía más simpatía hacia los místicos alemanes que hacia la teología escolástica, Lutero insistía en que la «teología negativa» del místico no era sino otra forma de la «teología de la gloria». Tal teología tiene cierta idea del sufrimiento y de la humildad; pero esa idea surge, no del Crucificado, sino de su propio concepto del Dios absoluto. El énfasis que los místicos colocaban sobre la necesidad de la experiencia era bien visto por Lutero, quien insistía en que el verdadero conocimiento de Dios no consiste sencillamente en saber que existe, sino que existe «a mi favor». Sin embargo, aun este énfasis no le resultaba completamente aceptable, puesto que la experiencia mística no se relaciona directamente con Dios tal y como se esconde en la cruz. El punto de partida de la teología no es la razón ni la experiencia, sino la acción del propio Dios en su Palabra.

La Palabra de Dios

La Palabra de Dios es el punto de partida de la teología. Con este término Lutero se refiere a las Escrituras; pero le da también un sentido mucho más amplio. La Palabra es la segunda persona de la Trinidad, que existía en Dios desde toda la eternidad; la Palabra es el poder de Dios que se manifiesta en la creación de todas las cosas; la Palabra es el Señor encarnado; la Palabra es las Escrituras que dan testimonio de ella; la Palabra es la proclamación mediante la cual la Palabra escrituraria es

31 Hay un excelente resumen de la posición de Lutero ante los místicos alemanes en Link, *Das Ringen Luthers*, pp. 341-50. En esta sección seguimos las líneas generales del análisis de Link. Véase también R. Seeberg, *Die religiösen Grundgedanken des jungen Luthers und ihr Verhältnis zu dem Ockamismus und der deutschen Mystik* (Berlín, 1931).

de hecho oída por los creyentes. Aunque el término «Palabra» se usa aquí en diversos sentidos, hay una relación estrecha e importante entre esas diversas formas de la Palabra de Dios.

En su sentido primario la Palabra de Dios se refiere a la segunda persona de la Trinidad. En un pasaje que recuerda a algunos de los padres griegos, Lutero habla de la Palabra interna de Dios. Tras mostrar cómo nosotros pensamos las palabras en nuestro fuero interno antes de expresarlas, Lutero afirma que...

> Lo mismo puede decirse acerca de Dios. También Dios, en su majestad y naturaleza, tiene dentro de sí una Palabra o conversación en la que se envuelve consigo mismo en su divina esencia y en la que se reflejan los pensamientos de su corazón. Esta Palabra es tan completa y excelente y perfecta como Dios mismo. Nadie sino Dios ve, escucha o comprende esta conversación. Es una conversación invisible e incomprensible. Su Palabra existía antes que todos los ángeles y las criaturas, puesto que no fue sino después que Dios llamó a todas las criaturas a la existencia mediante esta Palabra y conversación.[32]

Pero Dios ha hablado; su Palabra ha sido pronunciada. Este es el poder que ha creado todas las cosas de la nada, ya que la Palabra de Dios no es sólo un acto de revelación, sino es también la acción y el poder de Dios mismo. Comentando acerca de Génesis 1:3, «Dios dijo: Sea la luz», Lutero dice:

> ...no cabe duda de que esta expresión es notable y desconocida a los escritores de otras lenguas, puesto que aquí al hablar Dios hace algo de la nada. Y por lo tanto aquí por primera vez Moisés menciona el medio e instrumento que Dios utiliza para llevar a cabo su obra, es decir, la Palabra.[33]

Luego, Lutero es perfectamente ortodoxo en lo que se refiere a la doctrina de la Trinidad.[34]

Sus palabras para quienes la niegan son muy fuertes, y les llama «nuevos Arrianos». Pero esta doctrina, que en el orden lógico antecede

32 *Sermón sobre el Evangelio de San Juan.*

33 *Conferencias sobre el Génesis*, 1:3 Cf. *Comentario sobre el Salmo 20*: «...cuando Dios pronuncia una palabra, la cosa que la palabra expresa salta de inmediato a la existencia».

34 Véase J. Koopmans, *Das altkirchliche Dogma in der Reformation* (München, 1955), pp. 60-64.

a la encarnación, en el orden actual de nuestro conocimiento sólo es posible gracias al acontecimiento de Jesucristo.[35] Ese acontecimiento es la Palabra suprema de Dios a través de la cual toda otra palabra ha de ser escuchada y comprendida.

Por lo tanto el valor de la Escritura no consiste en añadirle algo a la Palabra de Dios en Cristo, «puesto que acerca de esto no cabe dudas, que todas las Escrituras señalan sólo a Cristo».[36] Este es el punto de partida que ha de utilizarse tanto en la interpretación de la Escritura como en lo que se refiere a su autoridad. Veamos primero la cuestión de la autoridad de las Escrituras.

Como es bien sabido, Lutero afirmaba que la tradición —especialmente la tradición más reciente del medioevo— debía ser rechazada en aras de la autoridad escrituraria. Sus razones para afirmar tal cosa nada tenían que ver con un deseo de crear nuevas doctrinas. Por el contrario, durante toda su vida los principales opositores de Lutero fueron, no sólo algunos católicos romanos conservadores, sino también aquéllos entre los protestantes que querían deshacerse de toda la tradición de la iglesia. Su propia actitud era la de rechazar solamente aquellas opiniones y prácticas tradicionales que contradecían el «sentido claro de las Escrituras». Por tanto, la razón por la que Lutero insistía en la autoridad de las Escrituras era su convicción de que la tradición había caído en el error, y que debía ser llamada de nuevo al verdadero sentido del evangelio por la autoridad de las Escrituras, que se encuentra por encima de la tradición, de la iglesia, de los teólogos, y del propio Lutero. Sobre Gálatas 1:9, Lutero comenta:

> Aquí Pablo se coloca a sí mismo, a un ángel del cielo, a maestros sobre la tierra, y a cualquiera otra persona, por debajo de las Sagradas Escrituras. Esta reina debe gobernar, y todos deben obedecerla y estar sujetos a ella. El Papa, Lutero, Agustín, Pablo, un ángel del cielo —todos estos no han de ser señores, jueces o árbitros, sino sólo testigos, discípulos y confesores de la Escritura.[37]

Frente a esta actitud los católicos romanos argüían que la iglesia creó las Escrituras y estableció su canon, y que por tanto esto muestra que

35 J. Pelikan, *Luther the Expositor*, volumen introductorio a *LW* (Saint Louis, 1959), p. 53: «A partir de la Palabra de Dios en Jesucristo podría conocerse la Palabra de Dios como Segunda Persona de la Trinidad; pero no viceversa».

36 *Contra las doctrinas humanas*, 1.

37 *Conferencias sobre Gálatas*, 1535.

la iglesia tiene autoridad por encima de las Escrituras. La respuesta de Lutero era que, aunque es cierto que la iglesia estableció el canon, el evangelio creó a la iglesia, y que lo que él está afirmando no es estrictamente la primacía de las Escrituras, sino la primacía del evangelio del que ellas dan testimonio.[38] De hecho, la forma propia del evangelio es su proclamación oral. Cristo no les ordenó a los apóstoles que escribieran, sino que proclamasen. Esto fue lo que hicieron primero, y fue sólo más tarde que escribieron el evangelio, a fin de salvaguardarlo de toda posible tergiversación —tergiversación tal como la que la tradición ha introducido. Por lo tanto, decir que la iglesia creó el canon es cierto; pero el evangelio creó la iglesia y la autoridad de la Escritura no está en el canon, sino en el evangelio.

Es por esto que Lutero se tomó ciertas libertades con el canon escriturario, mientras insistía en la primacía de la Escritura por encima de la tradición. El caso más comúnmente conocido es el de la Epístola de Santiago, que siempre le causó dificultades debido a su insistencia en las obras con relación a la fe. En su prefacio a esa epístola, Lutero comienza señalando que la iglesia antigua no la consideraba apostólica. El está dispuesto a aceptar que es un libro bueno, y una buena exposición de la ley de Dios. Pero rechaza su apostolicidad.

> En primer lugar, se opone claramente a San Pablo y a todo el resto de las Escrituras al atribuir la justificación a las obras... En segundo lugar, su propósito es instruir a los cristianos, pero en toda su enseñanza no menciona la pasión, la resurrección o el espíritu de Cristo ni una sola vez. Menciona a Cristo varias veces, pero nada dice acerca de él, sino que se refiere sólo a una fe general en Dios. Frente a esto, la función del verdadero apóstol es predicar la pasión, la resurrección y la obra de Cristo, y establecer las bases para le fe en él. Otra vez, todo lo que predica a Cristo es apostólico, aun cuando lo hagan Judas, Anás, Pilato, o Herodes.[39]

38 *Tesis sobre la fe y la ley*, 41: «Las Escrituras han de ser interpretadas a favor de Cristo, no contra El. Por tanto tienen que referirse a El o dejar de ser verdaderas Escrituras». Cf. J. Pelikan, *Luther the Expositor*, p. 67: «Para Lutero, las Escrituras eran la 'Palabra de Dios' en un sentido derivado —derivado del sentido histórico de la Palabra como acción y del sentido básico de la Palabra como proclamación». Cf. N. N-jgaard, «Luthers Ord-og Bibelsyn», *DTT*, 7 (1944), 129-54; 193-214.

39 *Prefacio a la Epístola de Santiago.*

Aunque en este texto, escrito para la generalidad de los creyentes, Lutero insiste en el valor de la epístola como libro de ley, dentro del ambiente universitario, entre sus amigos y estudiantes, se sentía libre para confesar que tenía deseos de echar la epístola del canon.[40] Su actitud hacia el Apocalipsis era semejante. Por lo tanto, Lutero no era un biblicista. Su autoridad fundamental no era el canon de la Biblia, sino el evangelio que él había encontrado en esa Biblia, y que era la piedra de toque para toda interpretación escrituraria.

El modo correcto de interpretar cualquier texto es colocarlo bajo la luz de su contexto, a fin de descubrir la intención del autor. Lo mismo es cierto de las Escrituras, donde cada texto debe ser interpretado a la luz de la Biblia y de su autor, el Espíritu Santo. Cuando Lutero dice que la Biblia debe ser su propio intérprete no quiere decir sencillamente que el exégeta debe comparar diversos textos. Quiere decir también que el mensaje central de la Biblia, el evangelio, es la clave de su interpretación. Pero el evangelio sólo puede ser entendido y recibido mediante la intervención del Espíritu, y por lo tanto las Escrituras han de ser interpretadas bajo su guía.[41] Hay una Palabra externa y una Palabra interna de Dios. La primera es la Palabra que se encuentra en la Escritura, la segunda es el Espíritu Santo. La Palabra externa por sí sola puede ser escuchada por el oído pero no por el corazón. Se requiere la obra del Espíritu Santo para que el corazón pueda oírla. Aquí Lutero se opone a adversarios que le atacan desde dos extremos opuestos. De un lado están los católicos, que insisten en la autoridad de la tradición como modo para determinar lo que ha de escucharse en las Escrituras. Del otro están los reformadores radicales a quienes Lutero llama «entusiastas», que pretenden que la revelación del Espíritu va más allá de las Escrituras. Contra ambos, Lutero afirma que la Escritura ha de ser interpretada por el Espíritu, pero que ese Espíritu, que es su autor, no nos enseña nada más que el evangelio que se encuentra ya en las Escrituras. Esto es lo que él quiere decir cuando insiste en que el sentido

40 *Examen de Heinrich Schmedenstede*, 19: «La Epístola de Santiago nos causa graves dificultades, pues los papistas se aferran a ella sola y se olvidan del resto. Hasta ahora la he tratado e interpretado según el sentido del resto de las Escrituras. Porque sabéis que nada ha de decirse contra el sentido claro de la Santa Escritura. Por lo tanto, si no aceptan su interpretación, la demoleré. Casi tengo deseos de echar a Chago al fuego, como lo hizo el sacerdote de Kalenberg». (Se trata de un sacerdote que utilizó las imágenes de madera de los santos para quemarlas y calentarse. El propio Lutero no estaba a favor de tales excesos.)

41 Véase R. Prenter, *Spiritus Creator* (Philadelphia, 1953), 101-130; G. Ebeling, *Luther: An Introduction to His Thought* (London, 1970), pp. 93-109.

de la Biblia es claro pero que no podemos comprenderlo mediante nuestros propios poderes.

> En pocas palabras, hay dos clases de claridad en las Escrituras, de igual modo que hay dos clases de oscuridad: una externa y referente al ministerio de la Palabra, y la otra que se encuentra en la comprensión del corazón. Si se trata de la claridad interna, nadie percibe una jota de lo que se encuentra en las Escrituras si no tiene el Espíritu de Dios... Porque se requiere el Espíritu para comprender las Escrituras, tanto en su totalidad como cualquier parte de ellas. Si, por otra parte, se trata de la claridad externa, nada queda oscuro ni ambiguo, sino que todo lo que se encuentra en las Escrituras ha sido colocado por la Palabra bajo una luz clara, y proclamado a todo el mundo.[42]

La cuestión de la claridad de las Escrituras, y de la libertad que cada cual tiene para interpretarlas, se volvió crucial cuando algunos de los «entusiastas», tomando literalmente los mandamientos del Antiguo Testamento, comenzaron a subvertir el orden social. Lutero se sintió entonces obligado a explicar en qué sentido el Antiguo Testamento tiene autoridad para los cristianos, y en qué sentido no la tiene. Este es el propósito de una serie de obras, de las cuales la más clara y breve es el sermón acerca de *Cómo los cristianos deben de pensar acerca de Moisés*.[43] En este sermón Lutero afirma claramente que la ley de Moisés, cuyo propósito era servir como ley civil para los judíos, no tiene autoridad final sobre los cristianos. «En primer lugar dejo a un lado los mandamientos dados al pueblo de Israel. No me conciernen ni me obligan».[44] La ley de Moisés era ciertamente la Palabra de Dios; pero era Palabra de Dios para los judíos, y los cristianos no son judíos. Esto es cierto, no sólo de la llamada ley ceremonial, sino de toda la ley de Moisés, inclusive los Diez Mandamientos. Moisés es el legislador que Dios ha dado para los judíos; pero no para nosotros. Si hay en Moisés algunas leyes que debemos obedecer, las debemos considerar como válidas para nosotros, no por razón de la autoridad de Moisés, sino por la autoridad de la ley natural. De hecho, mucho de lo que aparece en la ley de Moisés,

42 *La esclavitud del albedrío.*

43 Véase, P. Althaus, *The Theology of Martin Luther* (Philadelphia, 1966), pp. 86-102; H. Gerdes, *Luthers Streit mit den Schwärmern um das rechte Verständnis des Gesetzes Moses* (Göttingen, 1955).

44 *LW*, 35:166.

tal como la prohibición de robar, del adulterio y del homicidio, es conocido por todas las personas, porque está inscrito en sus corazones. Por lo tanto los cristianos han de obedecerlas, no porque Moisés lo haya dicho, sino porque son parte de la ley escrita en la naturaleza humana.[45] Hay entonces algunas leyes, tales como las de los diezmos y las del año de jubileo, que pueden parecernos buenas, y que sería bueno aplicar en el Imperio. Pero también en el caso de esas leyes su valor no está en el hecho de que Moisés las haya dado, sino más bien en su valor racional intrínseco. También los cristianos han de prestar atención a los «ejemplos de fe, de amor y de la cruz»,[46] así como de lo contrario, que se encuentran en el Antiguo Testamento. Pero este valor del Antiguo Testamento no debe ser razón para que los cristianos se sientan obligados a obedecer las leyes judías.

> Ahora bien, si alguien te confronta con Moisés y sus mandamientos, y trata de obligarte a obedecerlos, contéstale simplemente: «Vete a los judíos con tu Moisés; yo no soy judío. . .»[47]

Por otra parte, hay mucho de valor para el cristiano en Moisés y en todo el Nuevo Testamento, puesto que «veo en Moisés algo que la naturaleza humana no me da: las promesas de Dios acerca de Jesucristo».[48] Cuando se le interpreta cristológicamente, y se ve que señala hacia Jesucristo, el Antiguo Testamento es de mucho valor para los cristianos. De hecho, es de tal importancia que el Nuevo Testamento no le añade más que el cumplimiento de lo que ya había sido prometido, y la revelación del sentido total de la promesa.[49]

La ley y el evangelio

El principal contraste que Lutero ve en las Escrituras no es el que existe entre los dos Testamentos, sino el que existe entre la ley y el

45 Cf. R. Nurnberger, «Die lex naturae als Problem der vita christiana bei Luther», *ARG*, 37 (1940), 1-12.

46 *LW*, 35:173.

47 *Ibid.*, 166. Tales afirmaciones, y otras bastante más fuertes, le han valido a Lutero la fama de antisemita. Típica de ello es la obra de P.F. Wiener, *Martin Luther: Hitler's Spiritual Ancestor* (London, 1945). No cabe duda de que Lutero aceptó sin espíritu crítico buena parte de los prejuicios de su tiempo, y que su autoridad entonces les dio mayor peso a tales prejuicios. Véase H.A. Oberman, *The Roots of Anti-Semitism in the Age of Renaissance and Reformation* (Philadelphia, 1984).

48 *LW*, 35:168.

49 Althaus, *The Theology...*, pp. 86-87.

evangelio.[50] Aunque hay más ley que evangelio en el Antiguo Testamento, y más evangelio que ley en el Nuevo, el Antiguo Testamento no ha de equipararse sencillamente con la ley, ni el Nuevo con el evangelio. Por el contrario, el evangelio está ya presente en el Antiguo Testamento, y la ley puede todavía escucharse en el Nuevo. De hecho, la diferencia entre la ley y el evangelio tiene que ver con dos funciones que la Palabra de Dios desempeña en el corazón del creyente, y por lo tanto la misma Palabra puede ser ley o evangelio, según el modo en que le hable al creyente. Para poder entender esto a cabalidad, será necesario mostrar lo que Lutero quiere decir con estos dos términos.

La ley expresa la voluntad de Dios, que se puede ver también en la ley natural, que es conocida por todos, en las instituciones civiles —tales como el estado y la familia— que le dan forma concreta a esa ley natural, y en la expresión positiva de la voluntad de Dios en su revelación. La ley tiene dos funciones principales:[51] como ley civil, pone freno a los malvados, y provee el orden necesario tanto para la vida social como para la proclamación del evangelio; como ley «teológica», nos muestra la enormidad de nuestro pecado.[52]

Esta función teológica de la ley es importante para comprender la teología de Lutero. La ley es la voluntad de Dios; pero cuando esa voluntad se contrasta con la realidad humana viene a ser palabra de juicio y despierta la ira de Dios. En sí misma, la ley es buena y dulce; pero después de la caída somos incapaces de cumplir la voluntad de Dios, y por tanto la ley ha venido a ser palabra de juicio y de ira.

> Luego la ley revela un doble mal, el uno interno y el otro externo. El primero, que nos infligimos nosotros mismos, es el pecado y la corrupción de la naturaleza; el segundo, que Dios coloca sobre nosotros, es la ira, muerte, y condenación.[53]

50 T. M. McDonough, *The Law and the Gospel in Luther: A Study of Martin Luther's Confessional Writings* (London, 1963); Althaus, *The Theology . . .*, pp. 251-73; Ebeling, *Luther: An Introduction...*, pp. 110-24; G. Heintze, *Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium* (München, 1958).

51 *Conferencias sobre Gálatas*, 1535. Véase Ebeling, *Luther: An Introduction...*, pp. 125-40.

52 Aunque nunca utilizó tal frase, Lutero sí creía en el «tercer uso de la ley» (*tertius usus legis*), según veremos al discutir su modo de entender la vida cristiana. Véase W. Joest, *Gesetz und Freiheit: Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese* (Göttingen, 1961); G. Ebeling, «Zur Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie», *ThLZ*, 75 (1950), 235-46; F. Borchers, «Ley y evangelio y el 'tercer uso de la ley' en Lutero», *VoxEv*, 5 (1964), 51-81.

53 *Contra Latomo*, 3.

Dicho de otro modo, la ley es el «no» divino, pronunciado sobre nosotros y sobre toda empresa humana. Aunque su origen es divino, puede ser utilizada tanto por Dios, para llevarnos al evangelio, como por el diablo, para llevarnos a la desesperación y a odiar a Dios. Esto es cierto no sólo del Antiguo Testamento, sino también del Nuevo, y aun de las mismas palabras de Cristo, puesto que si uno no recibe el evangelio las palabras de Cristo no son más que reclamos todavía más estrictos sobre la conciencia ya suficientemente afligida. Por sí misma, la ley deja al ser humano en la desesperación, y por tanto le hace juguete del diablo.[54]

Pero la ley es también el medio que Dios utiliza para llevarnos a Cristo, porque cuando uno oye el «no» de Dios pronunciado sobre sí mismo y sobre todos sus esfuerzos está listo a oír el «sí» del amor de Dios, que es el evangelio. El evangelio no es una nueva ley, que sencillamente aclara lo que Dios requiere. No es un nuevo modo mediante el cual podamos aplacar la ira de Dios; es el «sí» inmerecido que en Cristo Dios ha pronunciado sobre el pecador. El evangelio nos libra de la ley, no porque nos permita cumplir la ley, sino porque declara que ya ha sido cumplida para nosotros. «El evangelio no proclama otra cosa que la salvación por la gracia, dada sin ningunas obras o méritos de clase alguna».[55] Y sin embargo, aun dentro del evangelio y después de haber escuchado y aceptado la Palabra de la gracia de Dios, la ley no queda completamente abandonada. El creyente, a pesar de ser justificado, sigue siendo pecador, y la Palabra de Dios todavía continúa mostrándole esa condición. La diferencia está en que ahora no necesita caer en la desesperación, porque sabe que, a pesar de toda su maldad, Dios le acepta. Puede entonces verdaderamente arrepentirse de su pecado, sin tratar de cubrirlo, ya sea negándolo, o confiando en su propia naturaleza.[56] A este tema volveremos al considerar la doctrina de la justificación. Baste decir aquí que esta dialéctica entre la ley y el evangelio es el punto central de la teología de Lutero, sin el cual sus

54 *Conferencias sobre Gálatas*, 1535: «En la aflicción y el conflicto de conciencia el Diablo acostumbra asustarnos con la ley y utilizar contra nosotros nuestra conciencia de pecado, nuestro pasado perverso, la ira y el juicio de Dios, el infierno y la muerte eterna, para llevarnos a la desesperación, sujetarnos a su poder, y arrancarnos de Cristo».

55 *Sermón*, Oct. 19, 1522.

56 *Conferencias sobre Gálatas*, 1535: «Empero bendito es quien sabe esto en medio de un conflicto de conciencia, y quien por tanto, cuando el pecado le ataca y la ley le acusa y aterra, puede decir: 'Ley ¿qué me importa que me hagas culpable y pruebes que he cometido muchos pecados? De hecho, todavía cometo muchos pecados cada día. Esto no me afecta, estoy sordo y no te oigo'».

enseñanzas acerca de temas tales como la justificación, la predestinación y la ética no se pueden entender.

La condición humana

Lo primero que ha de decirse acerca del ser humano en su estado presente es que es pecador. Esto no quiere decir sencillamente que ha pecado, ni siquiera que sigue pecando, sino más bien que toda su naturaleza ha recibido el sello del pecado. Comentando acerca del Salmo 51, Lutero dice:

> Por lo tanto es muy sabio afirmar que no somos sino pecado, para que no pensemos del pecado con la misma ligereza conque lo hacen los teólogos del Papa, quienes definen el pecado como «cualquier cosa que se dice, hace, o piensa contra la ley de Dios». Debemos definir el pecado más bien a base de este Salmo, como todo lo que nace de padre y madre, antes de que tenga ni siquiera la edad necesaria para decir, hacer o pensar cosa alguna. De tal raíz no puede surgir nada bueno delante de Dios.[57]

El pecado está tan arraigado dentro del ser humano, que le resulta imposible descubrirlo por sí mismo. Puede comparar sus acciones con lo que la ley natural requiere, y llegar a saber así que ha quebrantado esa ley. Puede estar consciente de sus pecados contra el orden civil. Todo esto puede molestar su conciencia. Pero todavía no sabrá lo que es ser pecador. No conocerá la importancia de su propio mal y corrupción por la sencilla razón de que su propia naturaleza, por ser pecadora, le ocultará su pecaminosidad. El pecado es una realidad humana que todo lo invade.

> Aun más, debemos señalar, especialmente en este punto, que nadie puede conocer todos sus pecados. Esto se vuelve especialmente claro cuando uno dirige la vista hacia la magnitud del pecado original... Ciertamente, por lo tanto, el pecado es una cosa tan tremenda como es tremendo el que ha sido ofendido por él. Y éste es tal que el cielo y la tierra no pueden contenerle. Luego, es con justicia que Moisés habla del pecado como una cosa secreta, cuya enormidad la mente no puede comprender.

57 *Comentario sobre el Salmo 51.*

> De igual modo que la ira de Dios y la muerte son infinitas, así también el pecado es infinito.[58]

En las Escrituras, la pecaminosidad humana se llama «carne». Resulta interesante notar que Lutero, a diferencia de la mayoría de los exégetas anteriores, señala un hecho en la que la mayoría de los eruditos modernos están de acuerdo, es decir, que la «carne» y el «espíritu», tal como Pablo utiliza esos términos para referirse a la condición humana, no son lo mismo que lo que en nosotros hay de corpóreo y lo que hay de incorpóreo. Aunque Lutero acepta la idea de que el ser humano consta de cuerpo, alma y espíritu, no equipara esa división con la contienda que Pablo describe entre la carne y el espíritu. La carne no es los bajos deseos del cuerpo —aunque no cabe duda de que tales deseos se relacionan con ella— sino que es todo el ser humano en cuanto trata de justificarse a sí mismo.[59] El problema del ser humano no es que la carne le tiente, sino que él mismo es carne.

Esto fue lo que causó el ataque vitriólico de Lutero contra Erasmo cuando éste salió en defensa del libre albedrío.[60] Desde el punto de vista de Lutero, Erasmo no tenía idea alguna de lo que era el evangelio, y prueba de ello era el hecho de que la cuestión debatida le parecía periférica, y cuando trató de producir una lista de lo que le parecía importante lo que produjo fue «una lista tal que cualquier judío o gentil completamente ignorante de Cristo podría haberla preparado con facilidad».[61] La importancia que Erasmo le daba al libre albedrío era consecuencia de su modo de ver la vida cristiana en términos de virtud y rectitud. Lutero, por otra parte, creía que la afirmación del libre albedrío, como si uno pudiese aceptar y decidir hacer el bien por sus propios medios, constituía una negación del pecado humano, y probaba que no se había escuchado la Palabra de Dios ni como ley ni como evangelio. La esclavitud del albedrío al mal era para Lutero un hecho claro, íntimamente relacionado con la dialéctica entre la ley y el evangelio, y con la enormidad del pecado humano.

58 *Comentario sobre el Salmo 90:8.*

59 *Comentario sobre Gálatas*, 3:3: «Aquí Pablo contrapone el espíritu y la carne. 'Carne' no quiere decir aquí lujuria sexual, pasiones animales, ni apetito sensual... La 'carne' es precisamente la justicia y sabiduría de la carne y el juicio de la razón, que trata de justificarse mediante la ley. Por tanto, cualquier cosa que sea lo mejor y más notable en el ser humano es lo que Pablo llama 'carne', es decir, la más alta sabiduría de la razón y la justicia misma de la ley».

60 Cf. W.V. Loewenich, «Gott und Mensch in humanistischer und reformatorischer Schau: Eine Einfürung in Luthers Schrift 'De servo arbitrio'», *HumChr*, 3 (1948), 65-101.

61 *La esclavitud del albedrío*, 1.

El ser humano no puede hacer más que mal. Sus mejores virtudes, por admirables que parezcan desde el punto de vista de la ley civil, no le acercan a Dios. Esto no es porque su voluntad sea restringida, sino porque está tan llena de maldad que libremente decide hacer el mal. No queda cosa alguna en la persona que le permita agradar a Dios, ni siquiera moverse hacia Dios mismo. La voluntad humana es como una bestia que se encuentra entre dos jinetes, es decir, Dios y el Diablo. En la persona natural, el diablo ha venido a ser el jinete, y no hay nada que el ser humano pueda hacer para deshacerse de él.

Nada le queda al ser humano de qué gloriarse. Todo lo que le queda es la posibilidad de que se le vuelva en la dirección correcta. Pero esto basta para Dios. Es a esa posibilidad de la voluntad que Dios se dirige en su Palabra, haciendo que la voluntad perversa se vuelva hacia Dios, de modo que una vez más, aun en medio de su condición pecaminosa, el humano pueda tener comunión con Dios. Este es el evangelio de la redención en Jesucristo.

La nueva creación

El modo en que Lutero entiende la obra de Cristo incluye todos los temas que en su época habían venido a ser tradicionales, y por tanto no hay necesidad de que nos detengamos en él.[62] Lo que es importante es que en Jesucristo el creyente escucha la palabra que le libera de las ataduras del pecado, la muerte y el diablo.

Esta es la palabra de justificación. La justificación no es algo que el creyente logra o merece. No es ni siquiera algo que Dios da a base de los logros futuros de una persona.[63] La justificación es, ante todo, el decreto de absolución que Dios pronuncia sobre el pecador, declarándole justificado a pesar de su pecaminosidad. Esta es la doctrina típica luterana de la «justicia imputada». La justificación no es la respuesta de Dios a la justicia humana, sino la declaración de Dios en el sentido de que este pecador, a pesar de su pecado, queda ahora absuelto y se le declara justo. Comentando acerca del texto en Hechos donde Dios le

62 Es con justicia que Althaus, *The Theology...*, pp. 201-223, critica la opinión de G. Aulén según la cual Lutero es un ejemplo típico de lo que él llama la teoría «dramática» de la obra de Cristo (*Christus Victor*, London, 1931). Véase también el artículo de Althaus, «Das Kreuz und das Böse», *ZSTh*, 15, (1938), 1768-80; C. Stange, «Das Heilswerk Christi nach Luther», *ZSTh*, 21 (1950), 112-27.

63 Cf. H. Bornkamm, «Justitia dei in der Scholastik und bei Luther», *ARG*, 39 (1942), 30-62; B. Hägglund, *The Background of Luther's Doctrine of Justification in Late Medieval Theology* (Philadelphia, 1971).

dice a Pedro que ciertos animales inmundos son ahora buenos para comer, Lutero afirma que «de igual modo que declaró que estos animales eran limpios, aunque en su propia ley seguían siendo inmundos, así también Dios declara que los gentiles y todos nosotros somos justos, aunque de hecho somos pecadores de igual modo que aquellos animales seguían siendo inmundos».[64] Luego, lo que le sucede al creyente cuando es justificado no es que sus supuestos méritos sean reconocidos y aceptados, sino que «se le considera total y perfectamente justo por Dios, quien le perdona y tiene misericordia».[65] Esta doctrina puede parecer en extremo dura y cruda. De hecho, todos quienes todavía vivan en el nivel del ser humano «natural» la tendrán por tal, porque «la naturaleza humana, corrompida y cegada por la mácula del pecado original, no puede imaginar ni concebir ninguna justificación que vaya más allá y por encima de las obras».[66] Pero a pesar de ello esta doctrina ha de ser aceptada si no hemos de negar la naturaleza misma del evangelio, puesto que está tan unida a la verdadera comprensión de la fe cristiana que «por sí misma crea verdaderos teólogos».[67]

El nombre que generalmente se le da al modo en que Lutero entiende la justificación es «justificación por la fe». Esto es correcto, porque Lutero afirma que la justificación viene sólo por la fe. Lo que de hecho sucede es que Dios nos imputa la justicia de Cristo, quien actúa «como una sombrilla contra el calor de la ira de Dios». Y, puesto que el ser humano no tiene otro modo de comprender a Cristo y su justicia que mediante la fe, es precisamente la fe la que le coloca bajo la protección de tal sombrilla. «Por lo tanto, la fe sola justifica sin nuestras obras».[68] Todo lo que nos es permitido hacer por la gracia de Dios es creer, y apropiarnos así de la justicia de Cristo.

Por otra parte, la frase «justificación por la fe» puede ser objeto de confusión, como si Lutero estuviese diciendo sencillamente que la única obra necesaria para la salvación es la fe. Para Lutero la fe no es una obra. No es el esfuerzo que el intelecto hace por creer. Ni es tampoco el esfuerzo de la voluntad por confiar. Es más bien la obra del Espíritu Santo en nosotros. Si alguien quiere referirse a la fe como una obra, puede hacerlo; pero recuerde siempre que la fe es obra de Dios y no obra humana. De nuevo, esto puede entenderse sólo a la luz de la

64 *Debate acerca de la justificación.*

65 *Ibid.*

66 *Ibid.*

67 *Ibid.*

68 *Ibid.*

dialéctica entre la ley y el evangelio. Las obras —es decir, todo esfuerzo humano— pertenecen a la ley, mientras que la fe y la justificación —obras de Dios y no humanas— pertenecen al evangelio.

> En las Escrituras no se habla de la fe como obra nuestra, sino que se habla de ella ocasionalmente como obra de Dios. Hay dos enseñanzas, la ley y la promesa; y la ley y las obras son correlativas, de igual modo que lo son la promesa y la fe. Por lo tanto, no deberíamos hablar de la fe como obras, sino deberíamos decir más bien que la fe es la fe de la promesa, y no la fe de la ley. De igual modo, las obras son obras de la ley, y no obras de fe. Por lo tanto, la fe no mira hacia la ley, ni es una obra. Porque todo lo que pertenece a la ley es correctamente llamado obra. La fe, entonces, no es obra puesto que sólo mira hacia la promesa.[69]

La doctrina de la justificación imputada lleva a Lutero a afirmar que el cristiano es a la vez justo y pecador —*simul justus et peccator*.[70] Si la justificación no depende de la justicia humana, sino de la imputación de la justicia de Cristo, se sigue que «quien es justificado sigue siendo pecador».[71] La justificación no quiere decir que el ser humano sea hecho perfecto, ni que cese de pecar. El hecho de que el pecado continúa existiendo en el creyente justificado puede verse, según Lutero, en el capítulo siete de Romanos.[72] El cristiano continuará siendo pecador mientras permanezca en esta tierra; pero será un pecador justificado y por tanto librado de la maldición de la ley.

Por otra parte, esto no quiere decir —como se ha dicho a menudo en lo que resulta ser una caricatura de la teología de Lutero— que la justificación no tenga importancia alguna para la vida actual del cristiano. Por el contrario, la justificación es la acción de Dios en la que, además de declarar al creyente justo, le lleva a ajustarse a ese decreto divino, guiándole hacia la justicia. Por lo tanto «quien es justificado no es todavía justo, pero está en camino hacia la justicia».[73] Y «el comienzo de una nueva criatura acompaña a esta fe».[74] «Porque primero purifica mediante la imputación, y luego da el Santo Espíritu, mediante el cual

69 *Ibid.*
70 Además de las diversas obras de introducción mencionadas arriba, véase I. Felter, «Simul justus et peccator», *DTT*, 12 (1950), 19-39.
71 *Debate acerca de la justificación.*
72 *Contra Latomo*, 3.
73 *Debate acerca de la justificación.*
74 *Ibid.*

purifica también en sustancia. La fe limpia mediante la remisión de los pecados, y el Santo Espíritu mediante el efecto».[75]

Esto es la vida cristiana: una peregrinación de justicia en justicia; de la imputación inicial de la justicia por parte de Dios hasta el momento cuando, al final de su vida, el pecador será hecho verdaderamente justo por Dios. En esta peregrinación las obras juegan un papel importante, aunque no como medio para lograr la salvación, sino como señal de que de hecho se ha recibido la verdadera fe. El autor de la Epístola de Santiago —aunque no siempre un escritor feliz— tiene razón cuando dice que la fe sin obras es muerta. Tiene razón, no porque las obras le den vida a la fe, sino porque sólo una fe muerta y no existente puede dejar de producir obras. «Debemos confirmar nuestra posesión de la fe y del perdón del pecado mostrando nuestras obras».[76] «No debemos ser parte de la iglesia sólo en número, como los hipócritas, sino también mediante nuestras obras, para que nuestro Padre celestial sea glorificado».[77]

Es aquí que la ley —especialmente el Decálogo y los mandamientos del Nuevo Testamento— viene a cumplir una nueva función para el creyente. Su función civil, como instrumento necesario para el orden de la sociedad, todavía continúa. Su función «teológica», que consiste en mostrarnos nuestro pecado, sigue siendo necesaria, puesto que quien ha sido justificado sigue siendo pecador. Pero el cristiano se relaciona ahora de un modo diferente a este aspecto de la ley.

> Ahora descubro que la ley es preciosa y buena, que me ha sido dada para mi vida; y ahora me es agradable. Antes me decía lo que debía hacer; ahora comienzo a conformarme a sus demandas, de modo que ahora alabo, glorifico y sirvo a Dios. Esto lo hago mediante Cristo, porque creo en él. El Espíritu Santo se introduce en mi corazón y engendra dentro de mí un espíritu que se recrea en sus palabras y obras aun cuando él me reprenda y me sujete a la cruz y la tentación.[78]

De este modo la ley viene a tener ahora una función diferente, puesto que al mismo tiempo reprende al pecador que sigue existiendo todavía dentro del creyente y le muestra el camino que ha de seguir en su deseo de agradar a Dios. La razón por la que Lutero se sentía obligado a

75 *Ibid.*
76 *El Sermón del Monte*, Mateo 6:14-15.
77 *Debate acerca de la justificación.*
78 *Sermón sobre el Evangelio de San Juan.*

insistir en este uso de la ley era la afirmación de algunos «entusiastas» en el sentido de que, puesto que tenían el Espíritu, no estaban ya sujetos a los mandamientos de la ley. Lutero se percató de las consecuencias caóticas que se seguirían de tal aserción, y por lo tanto la corrigió diciendo que, mientras el cristiano no está ya sujeto a su maldición, la ley sigue siendo una expresión verdadera y correcta de la voluntad de Dios. Naturalmente, esto no se refiere a toda la ley del Antiguo Testamento, ya que, como hemos dicho anteriormente, esa ley les fue dada a los judíos y expresaba la voluntad de Dios para ellos en aquel momento. Se refiere más bien a las leyes morales que se encuentran en ambos Testamentos, y que concuerdan con la ley natural y con el principio del amor, que es capital en todo el Nuevo Testamento.

La Iglesia

Como resultado de su rebelión contra la iglesia establecida, y de su insistencia sobre la autoridad del cristiano que cuenta con las Escrituras para su apoyo, Lutero ha sido descrito frecuentemente como un profeta del individualismo y proponente de una comunión directa y personal con Dios, aparte de la iglesia. Nada más lejos de la verdad. Lutero fue un hombre de iglesia, y a través de toda su vida insistió en el papel fundamental que la iglesia juega en la vida del creyente. En sus escritos se refiere a la «madre iglesia», y afirma que «ella es verdaderamente una madre, y la esposa de Cristo. A través del evangelio ella engalana el hogar de Cristo con muchos hijos».[79] Lutero se muestra agradecido de que «por la gracia de Dios aquí en Wittemberg hemos llegado a tener la forma de una iglesia cristiana».[80] Al dedicar la iglesia en Torgau, dijo que «con mucha sabiduría Dios ha arreglado y determinado las cosas, e instituido el santo sacramento para ser administrado a la congregación en un lugar donde podamos reunirnos, orar y darle gracias a Dios».[81] Y «cuando hemos oído la palabra de Dios también elevamos a Dios nuestro incienso común y unido, es decir, que le invocamos y oramos juntos».[82] Aun más, Lutero insiste, como lo había hecho Cipriano siglos antes, en que no hay salvación fuera de la iglesia.[83] Hay

79 *Comentario sobre el Salmo 68.*
80 *Conferencias sobre Gálatas* (1535).
81 *Sermón*, Oct. 5, 1544.
82 *Ibid.*
83 *Confesión acerca de la cena de Cristo* (1528).

quienes llegan a afirmar que Lutero descubrió nuevas profundidades en la afirmación tradicional de la «comunión de los santos».[84]

Por lo tanto, Lutero difería de la iglesia de su época, no en lo que se refería a la importancia de la iglesia, sino en la definición de la naturaleza de esa iglesia y de su autoridad. Como es bien sabido, Lutero llegó a rechazar la autoridad del papa, y a afirmar que «las llaves del papa no son llaves, sino restos y cáscaras de las llaves».[85] Esto no era nada nuevo, puesto que otros lo habían afirmado antes que él, especialmente durante el papado en Avignon y el Gran Cisma. Pero Lutero fue más allá al afirmar que la autoridad suprema en la vida de la iglesia es la Palabra de Dios. Lo que caracteriza a la verdadera iglesia no es la sucesión apostólica, sino que en ella se predica y escucha la Palabra de Dios, ya que la iglesia nace y se nutre de la Palabra, y sin ella muere. Esto quiere decir a su vez que toda autoridad eclesiástica que obstaculice la actividad de la Palabra ha de ser destituida.[86]

Por otra parte, Lutero tenía un profundo sentido de la historia y de la tradición, y esto le hacía consciente de que había sido precisamente la iglesia del papa la que había conservado la Palabra de Dios a través de las edades. Esto tenía para él cierta importancia, sobre todo cuando se enfrentaba a los protestantes radicales que rechazaban toda la tradición y pretendían regresar directamente a la Biblia.

> Todo ello carece de sentido... por nuestra parte, nosotros confesamos que hay en el papado mucho que es cristiano y bueno; de hecho todo lo que hay de cristiano y bueno puede encontrarse allí, y ha llegado hasta nosotros a través de esa fuente. Por ejemplo, confesamos que en la iglesia del papa existen las verdaderas sagradas Escrituras, el verdadero bautismo, el verdadero sacramento del altar, las verdaderas llaves para el perdón de los pecados, el verdadero oficio del ministerio, el verdadero catecismo bajo la forma de la oración del Señor, de los diez mandamientos y de los artículos del credo... Afirmo

84 Althaus, *The Theology...*, pp. 294-313.
85 *Las llaves.*
86 *Acerca del ministerio*: «Puesto que la iglesia le debe su origen a la Palabra, y recibe de ella su alimento, ayuda y fortaleza, resulta claro que no puede existir sin la Palabra. Si no tiene la Palabra deja de ser iglesia... Y si los obispos papales no están dispuestos a confiar el ministerio de la Palabra sino a aquéllos que destruyen la Palabra de Dios y arruinan la iglesia, entonces no queda sino dejar que la iglesia perezca sin la Palabra, o que los que se reúnen voten y elijan de entre los más capaces a uno o a tantos como sean necesarios».

que en el papado hay verdadero cristianismo, aun más, la clase correcta de cristianismo, y muchos santos grandes y devotos.[87]

Por lo tanto, Lutero no era un individualista incapaz de reconocer el carácter comunitario del cristianismo, ni un innovador radical carente de toda simpatía hacia la tradición. Aunque estaba convencido de que la autoridad de la Palabra le había llevado a rechazar mucho de lo que la tradición le había hecho llegar, todavía se percataba de que él mismo era parte de esa tradición. Como uno de sus intérpretes ha dicho, «este 'no' acerca de la tradición no es un 'no' básico y universal, sino que siempre se pronuncia dentro de una situación específica».[88] Muchos pasajes en los escritos de Lutero parecen indicar que fue siempre con un profundo sentido de dolor que el Reformador pronunció tales palabras de rechazo de la tradición.

La nota más característica de la eclesiología de Lutero, y la que parece determinar mucho del resto, es la doctrina del sacerdocio universal de los creyentes.[89] También sobre este punto se le ha interpretado erróneamente, y se ha pretendido que lo que Lutero quería decir era sencillamente que cada cristiano es su propio sacerdote. Esto es cierto,[90] pero lo que es más importante es que cada cristiano es sacerdote para los demás, «porque como sacerdotes somos dignos de presentarnos ante Dios para orar por los demás y de enseñarnos los unos a los otros cosas divinas».[91] Este sacerdocio común de todos en bien de todos une a la iglesia, porque ningún cristiano puede pretender serlo sin aceptar el honor y la responsabilidad del sacerdocio.

Naturalmente, este modo de entender el sacerdocio, que Lutero derivó de su exégesis bíblica, iba en contra de la concepción jerárquica de la iglesia que defendían los católicos. Lutero estaba consciente de ello, y ya en el año 1520, en *La cautividad babilónica de la iglesia*, lo había señalado.[92] Luego, la doctrina del sacerdocio universal de los creyentes es la fuerza que une a la iglesia según Lutero la concibe, al mismo tiempo que la libera de toda sujeción a cualquier autoridad jerárquica.

Por otra parte, Lutero no quería dejar la puerta abierta para todos aquéllos que «se certifican a sí mismos y predican lo que mejor les parece».[93] La proclamación pública del evangelio es una responsabilidad sobrecogedora,[94] y no ha de ser confiada a cualquier persona. De entre los que constituyen el sacerdocio universal, Dios llama algunos para este ministerio particular. Tal llamamiento ha de ser atestiguado por la comunidad, puesto que «hoy, Dios nos llama a todos al ministerio de la Palabra por un llamamiento mediato, es decir, que nos llega a través de medios humanos».[95] Esto quiere decir normalmente un llamamiento a través de un príncipe, magistrado o congregación. Los «sectarios», que pretenden haber sido llamados a predicar sus doctrinas de lugar en lugar, y que tal llamamiento les ha venido directamente del espíritu, son «mentirosos e impostores».

Los sacramentos

La Palabra de Dios le llega al creyente ante todo en Jesucristo. Pero, en un sentido derivado, nos viene también mediante la Escritura, la predicación del evangelio, y los sacramentos. Los sacramentos son las acciones físicas que Dios ha escogido para que sirvan de señal de su promesa. Están íntimamente relacionados con la fe y con la Palabra, puesto que su función consiste precisamente en ser otra forma de escuchar la Palabra mediante la fe. Para que una acción sea un verdadero sacramento, ha de ser instituida por Cristo, y debe estar unida a la promesa del evangelio. Por lo tanto, en el sentido estricto hay solamente dos sacramentos: el bautismo y la eucaristía.

El bautismo es la señal de la justificación. «Luego, el bautismo significa dos cosas —la muerte y la resurrección—, es decir, la total y completa justificación».[96] En él la Palabra de Dios le llega al ser humano,

87 *Acerca del bautismo*. Este texto no ha de interpretarse como un gesto ecuménico, puesto que en el párrafo siguiente Lutero afirma que el papa es el anticristo. Lo citamos aquí sólo para mostrar que Lutero se sabía heredero de una tradición a través de la cual había recibido buena parte de su fe, y que si ahora se rebelaba contra esa tradición lo hacía como hijo y resultado de ella.

88 Althaus, *The Theology...*, p. 335.

89 *Tratado sobre el Nuevo Testamento*: «Por lo tanto todos lo cristianos son sacerdotes, todas las cristianas sacerdotisas, sean jóvenes o viejos, amos o siervos, amas o criadas, eruditos o ignorantes. En esto no hay diferencia alguna».

90 *El abuso de la misa*: «Luego cada cristiano por sí mismo puede orar y llegarse a Dios».

91 *La libertad cristiana*.

92 *La cautividad babilónica*: «Si se les obligara a conceder que todos los que hemos sido bautizados somos igualmente sacerdotes, como de hecho lo somos, y que sólo el ministerio les ha sido confiado, ... sabrían que no tienen más derecho de gobernarnos que el que nosotros les otorguemos libremente».

93 *Sermón*, Agosto 27, 1531.

94 El siguiente texto, tomado del sermón citado en la nota anterior, muestra cuán sobrecogedora le parecía esta responsabilidad: «Si he de decir la verdad, preferiría que se me torturase en la rueda, o tener que cargar piedras, antes que tener que predicar un sermón. Porque quien tenga este oficio sentirá siempre que le ha caído la plaga. Por tanto he dicho a menudo que quien debería ser predicador es el maldito Diablo, y no un buen hombre».

95 *Conferencias sobre Gálatas* (1535), 1:1.

96 *La cautividad babilónica de la iglesia*.

y por lo tanto el bautismo no es más ni menos que el evangelio mismo. Sin embargo, puesto que hay siempre una tensión entre la imputación de la justicia y el hecho de que nuestra justicia es una promesa escatológica, existe también una tensión en el bautismo. El bautismo es el comienzo de la vida cristiana; pero es también el signo bajo el cual tiene lugar toda esa vida. Quien es a la vez justificado y pecador tiene que morir y ser resucitado constantemente.

El bautismo se encuentra indisolublemente ligado a la fe. No puede haber verdadero sacramento sin la fe. Esto no quiere decir, sin embargo, que la fe tenga que preceder al bautismo. Lo que sucede es más bien que en el bautismo, como en la fe, la iniciativa es siempre de Dios, quien otorga la fe.

> Es cierto que la fe debe añadírsele al bautismo. Pero no hemos de basar el bautismo sobre la fe. Hay una enorme diferencia entre tener fe y confiar en la propia fe de tal modo que el bautismo dependa de ella. Quien va a ser bautizado fundándose en su propia fe, no sólo se halla confuso sino que es también un idólatra que niega a Cristo, ya que confía y construye sobre su propia fe.[97]

Esta fue la principal razón por la que Lutero insistió sobre el bautismo de niños:[98] el negarle el bautismo a los niños, por razón de su carencia de fe, implicaría que el poder del bautismo —y por lo tanto del evangelio— depende de nuestra capacidad para recibirlo. Esto no sería más que una nueva versión de la justificación por las obras.

Fue sin embargo en lo referente a la eucaristía que Lutero se vio envuelto en controversias amargas y prolongadas, no sólo con el catolicismo, sino también con algunos reformadores extremos, y aun con algunos más moderados entre los reformadores suizos.[99]

Las principales objeciones de Lutero a la doctrina y la práctica católica con respecto a la cena del Señor pueden verse en *La cautividad babilónica de la iglesia*, donde afirma que este sacramento se halla cautivo de la iglesia de tres modos. El primero es negarles el cáliz a los laicos; el segundo es la doctrina de la transubstanciación, que ata al sacramento

97 *Sobre el rebautismo.*

98 Véase P. Althaus, «M. Luther über die Kindertaufe», *ThLZ*, 73 (1948), 702-14.

99 El hecho de que primero tuvo que enfrentarse al catolicismo romano, y después a otros protestantes, determinó en cierta medida la evolución de su pensamiento. Hay un breve pero magnífico resumen de esa evolución en Althaus, *The Theology...*, 375-91.

a la metafísica Aristotélica; y el tercero es la doctrina según la cual la misa es «una buena obra y un sacrificio». Más tarde Lutero rechazó otras prácticas católico-romanas, tales como las misas privadas. Pero en general su oposición al catolicismo romano en la doctrina eucarística había quedado definida en el tratado sobre la cautividad babilónica.[100] Puesto que estas opiniones fueron condenadas por la iglesia romana, y otros temas en discusión vinieron a ocupar el centro de la escena, este aspecto de la polémica quedó relegado a segundo plano.

Por otra parte, cuando algunos protestantes afirmaron que Lutero no había sido suficientemente radical, y que era necesario negar la presencia corporal de Cristo en el sacramento, surgió una controversia más larga y complicada.[101] Este no es el lugar para narrar esa controversia. Más adelante, al discutir la reforma suiza y el movimiento anabaptista, sus opiniones serán expuestas con más detalle. Baste decir aquí que en general los opositores de Lutero afirmaban que la presencia de Cristo en la cena del Señor era «simbólica» o «espiritual» más bien que corpórea, y que la comunión era en esencia un acto en que se hacía memoria de la pasión del Señor.

Lutero no podía aceptar tales opiniones. No porque fuesen demasiado radicales —él mismo había mostrado sobradamente su disposición a tomar actitudes radicales cuando la situación lo requería— sino porque contradecían lo que le parecía ser el sentido claro de las Escrituras.[102] El texto bíblico decía claramente y sin ambigüedades «Este es mi cuerpo». Por lo tanto, tal cosa era exactamente lo que Jesús había querido decir. En este sentido, Lutero estaba convencido de que los católicos se hallaban más cerca del verdadero sentido de las Escrituras que sus adversarios entre los protestantes. Por ello decía que preferiría comer el cuerpo de Cristo con los papistas que comer pan con los «entusiastas».

100 Cuanto Lutero conservó de la doctrina eucarística tradicional puede verse en H. Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditioneleElemente in Luthers Abendmahlsschriften* (Zürich, 1971).

101 W. Köhler, *Zwingli und Luther: Ihr Streit über das Abendmal nach seinen politischen und religiösen Beziehunger*, 2 vols. (Gütersloh, 1948, 1953).

102 *El sacramentoy lasangre de Cristo*: «Pues tenemos aquí el texto claro y las palabras explícitas de Cristo: 'Tomad, comed, éste es mi cuerpo que es dado por vosotros. Bebed todos vosotros, ésta es mi sangre, que es derramada por vosotros. Haced esto en memoria mía'. Es sobre estas palabras que basamos nuestra posición. Son tan claras y sencillas que hasta ellos, nuestros adversarios, tienen que confesar que se las hace difícil interpretarlas de otro modo. Y sin embargo dejan a un lado estas palabras claras y siguen sus propios pensamientos, creándose tinieblas en medio de la luz clara».

Quienes se le oponían lo hacían a base de dos objeciones fundamentales, ninguna de las cuales Lutero podía aceptar, puesto que contradecían el centro mismo del evangelio según Lutero lo entendía.

La primera objeción era que el cuerpo de Cristo estaba en el cielo, a la diestra de Dios, y que por tanto no podía estar en el altar.[103] La respuesta de Lutero a tal objeción era sencillamente que el cuerpo de Cristo no se encuentra en el cielo de igual modo que un ave se encuentra en su nido. La «diestra de Dios» se encuentra en todas partes, y por tanto el cuerpo de Cristo está presente en todas partes —en otras palabras, goza de ubicuidad. Esto se halla estrechamente relacionado con el modo en que Lutero entendía la encarnación. Su doctrina de las dos naturalezas subrayaba la unidad entre ambas más bien que su distinción, y acentuaba la *communicatio idiomatum*. En la encarnación, el cuerpo de Cristo no ha dejado de ser un cuerpo físico; pero se le ha dotado de los predicados de la naturaleza divina. Por lo tanto, el cuerpo de Cristo puede estar presente en todas partes al mismo tiempo. Pero en este caso, como en el caso más general de la revelación divina, «en todas partes» querría decir sencillamente «en ninguna parte» de no ser porque Dios por su propia voluntad se ha limitado a sí mismo y ha escogido un lugar particular al decir «éste es mi cuerpo».[104] Nos encontramos entonces ante una situación paralela a la de la teología de la gloria frente a la teología de la cruz. El teólogo de la gloria, en su búsqueda del Dios absoluto que se halla presente en todas sus obras, no le encuentra. El teólogo de la cruz, que le busca allí donde Dios mismo se esconde en el sacramento del altar, sí le encuentra.

La segunda objeción tiene que ver con la relación entre lo físico y lo espiritual.[105] En pocas palabras, se objeta lo siguiente: la fe es una cuestión espiritual; el espíritu nada tiene que ver con la carne; por lo tanto, la presencia física de Cristo nada tiene que ver con la fe. Lutero

103 *Ibid.*: «También dicen que está sentado a la diestra de Dios, pero no saben qué sea esto de que Cristo asciende al cielo y está sentado allí. No es lo mismo que cuando subes por una escalera hasta una casa. Quiere decir más bien que él está por encima de, en y allende todas las criaturas. Empero su ascensión corpórea ocurrió como señal de esto... y entonces ellos [los adversarios] especulan diciendo que Cristo debe ascender y descender del cielo por los aires, y que se le baja del cielo hasta el pan cuando comemos este cuerpo. Tales pensamientos no vienen de otra fuente que de la necia razón de la carne».

104 *Ibid.*: «Aunque Dios está presente en todas las criaturas, y yo podría encontrarle en la piedra, el fuego, el agua, o hasta en la soga, puesto que ciertamente está allí, sin embargo él no quiere que yo le busque en tales lugares aparte de su Palabra, y que me lance al fuego o al agua, o me cuelgue de la soga. Dios está presente en todas partes, pero no quiere que le busques a tientas por todas partes. Búscale antes donde está la Palabra, y allí le asirás como es debido».

105 Pelikan, *Luther...*, pp. 145-51.

veía claramente que este tipo de objeción era lo que movía a la mayoría de los adversarios de la presencia corpórea de Cristo en la eucaristía. Y también veía que con ello se contradecía el modo en que el Nuevo Testamento utiliza los términos «carne» y «espíritu». Lo opuesto del espíritu no es el cuerpo, sino la carne, y ésta no es el aspecto físico del ser humano, sino su confianza en sí mismo y su espíritu rebelde. Lo espiritual se llega a los seres humanos en lo físico. Se llega a la humanidad en el cuerpo de Cristo que cuelga de la cruz. Y se nos llega también en el cuerpo de Cristo que se halla presente en los elementos.

Al preguntársele cómo esta presencia corpórea tenía lugar, Lutero sencillamente respondía que no lo sabía, y que no creía deber preguntárselo. Rechazaba la transubstanciación en primer lugar porque colocaba el sacramento bajo el cautiverio de la metafísica aristotélica, y en segundo porque negaba la permanencia del pan y el vino. Su propia doctrina era que el pan y el vino, sin dejar de ser tales, venían a ser también vehículos en los que el cuerpo y la sangre de Cristo se hacían presentes. Algunos teólogos posteriores le dieron a esta doctrina el nombre de «consubstanciación», para mostrar así que las substancias de los elementos seguían existiendo, y que a ellas se añadía el cuerpo y la sangre del Señor. El cuerpo de Cristo se halla en el pan; lo demás es un misterio impenetrable.

Como veremos más adelante, tales opiniones resultaban inaceptables para otros reformadores y por lo tanto llegaron a ser uno de los principales puntos debatidos, primero, entre Lutero y los reformadores suizos, y más tarde entre las confesiones luterana y reformada.

Los dos reinos

El modo en que Lutero veía la relación entre la iglesia y el estado se expone corrientemente como la doctrina de los dos reinos, o de los dos regímenes.[106] Esto es acertado, pero necesita ciertas aclaraciones para que no resulte una interpretación incorrecta del pensamiento de Lutero. La doctrina luterana de los dos reinos no quiere decir lo mismo que se entiende hoy al hablar de la separación entre la iglesia y el estado. Se trata más bien de una doctrina que se encuentra estrechamente relacionada con la distinción entre la ley y el evangelio, y que no puede ser comprendida aparte de esa distinción.

106 Hay un buen resumen de la discusión erudita sobre este punto en H. Bornhamm, *Luther's Doctrine of the Two Kingdoms in the Context of His Theology* (Philadelphia, 1966). pp.1-4.

Según Lutero, Dios ha establecido dos reinos. Ambos son creación divina, y por tanto lo dos se encuentran bajo el gobierno de Dios. Pero el uno se encuentra bajo la ley —en su función «civil» o primera— y el otro está bajo el evangelio. El orden civil ha sido establecido por Dios para refrenar a los malvados y evitar las consecuencias más extremas de su pecado. Su gobernante no tiene que ser cristiano, puesto que la ley básica que ha de utilizar en su gobierno se puede conocer mediante la razón natural. Aun más, la mayoría de los gobernantes no son cristianos, y la existencia de un gobernante cristiano debería sorprendernos más que lo contrario. Empero los creyentes pertenecen también a otro reino. Es el reino del evangelio, donde ya no se encuentra uno sujeto a la ley. En este reino el gobierno civil no tiene autoridad alguna, de igual modo que los creyentes como tales no tienen autoridad en cuestiones civiles. Pero aquí es necesario recordar que en esta vida cada creyente es a la vez justo y pecador, y que por tanto, como pecadores, todos estamos sujetos al gobierno civil.

Esta distinción entre los dos reinos tiene ciertas consecuencias prácticas. Las dos más importantes son que los cristianos no deben esperar que el estado y su fuerza física sirvan para apoyar la verdadera religión, y que los gobernantes no deben hacer de la iglesia un mero instrumento de su gobierno civil. El propio Lutero, cuando se le advirtió que cierto duque deseaba hacerle mal, afirmó que gozaba de una protección mucho más poderosa que la espada de cualquier príncipe, y que no temería aunque durante nueve días lloviesen sobre él duques, cada uno nueve veces más feroz que el que ahora parecía amenazarle. El estado no ha de usar su poder para perseguir a los herejes, puesto que las cuestiones de fe no pueden decidirse mediante la espada. Cuando Juan de Sajonia estaba considerando la posibilidad de abandonar sus funciones civiles porque se le hacía difícil coordinarlas con su conciencia cristiana, Lutero le amonestó para que permaneciese en el lugar en que Dios le había colocado. Cuando, por otra parte, algunos de los «entusiastas» trataron de establecer teocracias, Lutero condenó sus intentos.

En todo caso, la doctrina de los dos reinos no es un modo de limitar la acción de Dios en el mundo. Ambos reinos se encuentran bajo el gobierno de Dios. Tampoco ha de identificarse estos dos reinos con la iglesia y el estado. Por el contrario, la doctrina de los dos reinos es el principio de la ley y el evangelio aplicado a la vida diaria del ser humano dentro de su situación histórica. Por lo tanto, de igual modo que las fronteras entre la ley y el evangelio son a la vez de importancia capital y siempre fluidas, así también las fronteras entre los dos reinos, sin dejar de ser importantes, no han de identificarse sin más con la distinción entre la iglesia y el estado, o entre dos clases diferentes de actividad, la una religiosa y la otra secular.[107]

Lutero murió en Eisleben, el lugar de su nacimiento, el 18 de febrero de 1546. Ya en ese momento la reforma que él había desencadenado se había esparcido por toda Europa, y resultaba claro que este incendio no sería fácilmente apagado. También ya por ese entonces los seguidores de esa reforma se encontraban divididos por nacionalismos estrechos así como por diferencias teológicas. Al propio Lutero algunos de estos movimientos reformadores le parecían ser menos cristianos que la propia Iglesia Romana, a la que había atacado con tanta acrimonia. Muchos de entre tales reformadores le tenían por poco más que un papista velado. Pero eran muy escasos los que no habían sufrido de una u otra manera el impacto de este hombre y de su obra, no sólo entre los luteranos, sino también entre los católicos romanos y los anabaptistas. El modo en que ese impacto perduró podrá verse en los capítulos subsiguientes.

107 *Ibid.*, p.8: «...estos 'reinos' no son provincias rígidamente fijas entre las cuales se divida la existencia del cristiano. No es posible vivir sólo en uno o en el otro. Hay que vivir en ambos, y querámoslo o no, hay que actuar de continuo en ambos».

III

Ulrico Zwinglio y los comienzos de la tradición reformada

El movimiento reformador que Lutero había comenzado pronto contó con seguidores en distintas partes de Europa. Todo el continente estaba maduro para la reforma, y en varios lugares esa reforma tomó el camino protestante. En diversos grados, todo el movimiento sintió la influencia de Lutero. Pero las fuerzas desencadenadas por el reformador alemán no podían ser dominadas por una sola persona —y ciertamente no por el propio Lutero. Como resultado de esta situación, surgieron en diversas partes de Europa distintos modos de ver la reforma que se necesitaba, y de entender la teología cristiana. Quienes sostenían tales posiciones concordaban con Lutero en algunos puntos, pero diferían de él en otros. Al principio no parecía haber sino una serie de posiciones distintas, ya que los puntos en los cuales era posible diferir eran muchos. Por lo tanto, una descripción detallada de la teología protestante del siglo XVI requeriría que se discutiesen separadamente al menos dos docenas de teólogos de estatura. Afortunadamente, sin embargo, es posible clasificar la teología protestante en el

siglo XVI dividiéndola en cuatro grupos fundamentales: la tradición luterana, la reformada, la anabaptista, y la anglicana. Esta clasificación, aunque hace caso omiso de algunas divergencias dentro de cada una de estas tradiciones, ha de sernos útil aquí para dar cierto orden y coherencia a nuestra exposición. Puesto que en el capítulo anterior hemos discutido los comienzos de la tradición luterana, debemos estudiar ahora la obra de Ulrico Zwinglio, en quien la tradición reformada tuvo su primer teólogo. En capítulos posteriores discutiremos las tradiciones anabaptista y anglicana, así como el desarrollo posterior del luteranismo en Melanchthon y sus contemporáneos, y el punto culminante de la teología reformada en la persona de Juan Calvino.

Ulrico Zwinglio difería de Lutero en muchos modos. El más notable de ellos es el camino por el cual cada uno de los dos reformadores llegó a sus convicciones básicas: no encontramos en la vida de Zwinglio el angustioso peregrinar espiritual que hemos descrito en la juventud de Lutero, sino que el reformador suizo llegó a sus convicciones mediante consideraciones de orden patriótico e intelectual.[1]

La práctica de prestar servicio mercenario, que era una de las principales fuentes de ingreso para muchas ciudades y aldeas suizas, fue el toque de clarín que despertó el patriotismo de Zwinglio. Durante varias generaciones los suizos habían gozado de la reputación de ser soldados sólidos y valientes, y a base de esa reputación se habían dedicado a vender sus servicios a príncipes extranjeros. En el siglo XVI esta práctica era generalmente aceptada, y escasamente se oía una voz de protesta contra ella, aunque muchos se percataban de que la vida de los soldados mercenarios, que tenían que mejorar sus condiciones económicas mediante el bandidaje, no conducía a altos niveles morales. Al principio el propio Zwinglio apoyaba la práctica del servicio mercenario, y recibió de ella beneficios económicos. Pero después de la batalla de Marignano (1515), en la que numerosos soldados suizos murieron por una causa indigna que no era suya, y cuando muchos sencillamente se vendieron a Francisco I por más precio, Zwinglio comenzó a atacar la práctica del

1 La mejor biografía es la de O. Farner, *Huldrych Zwingli*, 4 vols. (Zürich, 1943-60). Véase también: J. Courvoiser, *Zwingli* (Genève, 1947); J. Rilliet, *Zwingli: Third Man of the Reformation* (London, 1964); M. Haas, *Huldrych Zwingli und seine Zeit: Leben und Werk des Zürcher Reformators* (Zürich, 1982); U. Glaber, *Huldrych Zwingli: Eine Einfürung in sein Leben und sein Werk* (München, 1983); E.J. Furcha y H.W. Pipkin, eds., *Prophet, Pastor, Protestant: The Work of Huldrych Zwingli after Five Hundred Years* (Allison Park, Pa., 1984); W.P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli* (Oxford, 1985). Hay una buena introducción a un número de temas diversos en G.W. Locher, *Zwingli's Thought: New Perspectives* (Leiden, 1961). Véase además H.W. Pipkin, ed., *A Zwingli Bibliography* (Pittsburgh, 1972).

servicio mercenario. Estos ataques no fueron bien recibidos por algunos de sus feligreses en la pequeña ciudad de Glarus, y Zwinglio se sintió obligado a dejar esa parroquia. Con el correr de los años, los sentimientos patrióticos reflejados en aquellos ataques al servicio mercenario se unieron estrechamente en el espíritu de Zwinglio a la necesidad de reformar la iglesia, y por lo tanto su movimiento y su teología siempre manifestaron claros intereses nacionalistas y políticos. Esto puede verse en su insistencia en que la ley del evangelio no es sólo para cristianos individuales, sino que también se espera que los estados la obedezcan. Por lo tanto resulta simbólico el hecho de que Zwinglio, cuyos primeros encuentros con la iglesia establecida fueron el resultado de su preocupación por el honor de su patria y las vidas de sus soldados, murió en la batalla de Cappel, donde había acompañado a las tropas de Zurich como capellán.[2]

Los intereses intelectuales de Zwinglio seguían el camino del humanismo erasmita. Su padre y otros parientes le habían dotado de los recursos para recibir una educación excelente. Sus estudios le llevaron a las universidades de Viena y Basilea. En Basilea conoció a varios estudiantes que luego serían sus compañeros en la tarea reformadora. También estudió allí bajo la dirección de Tomás Wyttenbach, quien atacó las indulgencias aun antes que Lutero, y de quien Zwinglio más tarde diría que le había enseñado que con Cristo bastaba para la salvación.[3] Pero fue especialmente el propio Erasmo quien cautivó la mente del joven estudiante.

Zwinglio visitó a Erasmo en Basilea en el año 1515. El famoso humanista dejó un sello indeleble en el espíritu del joven suizo, pero la influencia de Erasmo sobre Zwinglio tuvo lugar sobre todo mediante la palabra escrita. En sus años mozos, preocupado como estaba por el servicio mercenario, Zwinglio encontró un aliado en el pacifismo de Erasmo.[4]

Según fueron desdoblándose los acontecimientos, y Zwinglio se vio cada vez más envuelto en las consideraciones políticas y militares necesarias para la defensa de la reforma en los cantones protestantes, el reformador suizo abandonó la posición pacifista. En el 1523 Ulrich von Hutten se refugió en Zurich, y allí escribió un tratado contra Erasmo. Puesto que Erasmo culpó a Zwinglio por la protección que

2 W. Schaufelberger, «Kappel (1531): Die Hintergründe einer militarischen Katastrophe», *SchArchVk*, 51 (1955), 34-35.

3 J. Rilliet, *Zwingli...*, pp. 27-28.

4 J. Rogge, *Zwingli und Erasmus: Die Friedensgedanken des jungen Zwingli* (Stuttgart, 1962).

Zurich le ofrecía a Hutten, este incidente destruyó la amistad entre el suizo y el holandés. Pero a pesar de ello Zwinglio continuó admirando al erudito holandés, y haciendo uso de sus obras y de su metodología. Por lo tanto, aun después de terminada su amistad, Erasmo continuó siendo uno de los principales factores que contribuyeron a formar el pensamiento de Zwinglio.[5]

Las fuentes y la tarea de la teología

Lutero llegó a la convicción de la prioridad de las Escrituras por encima de la tradición mediante una larga lucha interna en la que descubrió la tensión entre ambas; el caso de Zwinglio fue distinto.[6] Su modo de acercarse a las Escrituras era el de un humanista cristiano. Su regreso a la Biblia fue parte del regreso general a las fuentes antiguas que caracterizó al movimiento humanista. Como humanista, Zwinglio creía que el mejor modo para redescubrir la verdadera naturaleza del cristianismo era descubrir de nuevo el mensaje de las Escrituras, y aplicarlo entonces a la renovación de la fe cristiana. Aun aparte de su inspiración, la Biblia tenía autoridad por razón de su antigüedad, que la hace un testigo más fiel que la tradición posterior. Pero la Biblia es también inspirada, y por lo tanto la prioridad de las Escrituras no es sólo una afirmación que el humanista puede hacer, sino que también ha de hacerse sobre la base de la fe. En quince tesis que Zwinglio publicó para que fuesen discutidas en el 1523, se afirma claramente que es imposible comprender las Escrituras sin la dirección divina. Zwinglio no estudia las Escrituras del mismo modo en que un humanista estudiaría cualquier otro texto. Pero sí aplica a su interpretación los principios aprendidos de sus estudios humanistas, y por lo tanto su exégesis tiende a ser menos alegórica y más científica.

Al igual que en el caso de Lutero, Zwinglio entiende por «Palabra de Dios», no sólo las Escrituras, sino también la acción creadora de Dios. Es acerca de esta Palabra que Zwinglio afirma que «bien podrá cambiarse todo el curso de la naturaleza antes que la Palabra de Dios deje de existir y de cumplirse».[7] Sin embargo, puesto que las Escrituras son expresión de esa Palabra, son también infalibles, y su cumplimiento es igualmente cierto.

5 A. Rich, *Die Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis* (Zürich, 1949), pp. 9-72; 151-64.
6 A. Rich, «Zwinglis Weg zur Reformation», *Zwingliana*, 8 (1948), 511-35.
7 *De la certeza y claridad de la Palabra de Dios.*

> En su Palabra nunca hemos de perder el camino. Nunca podremos ser confundidos, engañados o destruidos en su Palabra. Si creéis que no hay certeza ni fortaleza para el alma, escuchad la certeza de la Palabra de Dios. El alma puede recibir instrucción y luz... de tal modo que llegue a percibir que toda su salvación y rectitud o justificación se encuentran en Jesucristo... [8]

Pero esto no quiere decir que las Escrituras sean el único modo por el cual es posible conocer a Dios. Por el contrario, la existencia de Dios puede ser conocida por la razón humana. «*Qué* Dios es se encuentra quizá por encima del entendimiento humano, pero no el hecho de *que Dios es*.»[9] Todos los paganos han conocido a Dios de uno u otro modo, aunque algunos han llegado a dividirle creándose diferentes deidades, mientras otros han sabido que hay un solo Dios. La razón de esto no es que el ser humano posea un conocimiento «natural» de Dios, puesto que «el conocimiento de Dios que atribuimos a alguna actividad natural viene realmente del mismo Dios».[10]

Por otra parte, el verdadero conocimiento de Dios —el conocimiento de *qué Dios es*— sólo nos puede llegar mediante la revelación divina, en las Escrituras. Nuestro propio conocimiento de Dios se encuentra tan lejos de la realidad divina, que proporcionalmente un insecto cualquiera sabe más acerca del ser humano de lo que éste sabe acerca de Dios. Esto se debe al abismo que separa a la criatura del creador —un abismo a que Zwinglio hace referencia constante.

Esto a su vez quiere decir que, aunque los filósofos de antaño sabían algo acerca de Dios, y bien puede ser que encontremos en ellos algunas doctrinas que concuerden con las enseñanzas escriturarias, no hemos de tomarles por fuentes para nuestra teología.

> Por lo tanto todo lo que los teólogos han sacado de la filosofía acerca de qué [o cómo] Dios sea es engaño y falsa religión. Si algunos han dicho ciertas cosas verdaderas sobre este tema, tales cosas han venido de la boca de Dios, quien ha esparcido aun entre los gentiles ciertas semillas del conocimiento de sí mismo, aunque escasa y obscuramente; de no ser así tales aserciones no serían ciertas. Pero nosotros, a quienes Dios mismo ha

8 *Ibid.*
9 *De la verdadera y la falsa religión.*
10 *Ibid.*

hablado mediante su Hijo y mediante el Espíritu Santo, hemos de buscar ciertas cosas, no de quienes se hinchaban de sabiduría humana y por tanto corrompieron lo que recibieron puro, sino de los oráculos divinos. Porque cuando los humanos comenzaron a desoír tales oráculos cayeron en todo lo que es carnal, es decir, en las invenciones de la filosofía... Tal es la arrogancia de la carne que se hizo pasar por teología. Queremos aprender lo que Dios sea de su propia boca, para no corrompernos y hacer obras abominables.[11]

Luego, en teoría al menos, Zwinglio trata de sacar toda su teología de las Escrituras.[12] Y sin embargo, cuando inmediatamente después de decir estas palabras pasa a discutir la naturaleza de Dios, la mayor parte de su argumentación parece haber sido tomada de los filósofos más bien que de las Escrituras. Esto sirve para ilustrar el modo en que el humanismo funciona dentro de la teología de Zwinglio: la necesidad de regresar a las fuentes señala hacia la autoridad única de las Escrituras, pero el aprecio del humanista hacia la antigüedad le hace ver un gran acuerdo entre esas Escrituras y lo mejor de la filosofía clásica. Esta relación entre las Escrituras y el humanismo resultará clara otra vez más cuando estudiemos la cuestión de la providencia divina y la predestinación.

Providencia y predestinación

El modo en que Zwinglio entiende la naturaleza de Dios se relaciona estrechamente con la idea de lo absoluto. Sus argumentos en pro del monoteísmo se basan, no tanto en las Escrituras, como sobre la aseveración de que la existencia de más de un ser absoluto es una imposibilidad lógica.[13] Por lo tanto, la aserción bíblica de que todas las cosas existen en Dios se toma muy literalmente, como queriendo decir «que nada está escondido de Dios, nada le es desconocido, nada se encuentra más allá de su alcance, nada le desobedece.

«La ponzoña de un mosquito ha sido conocida y ordenada de antemano por Dios, y preguntarse por qué Dios ha hecho tal picada, y

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*: «Por tanto es locura y absoluta impiedad el colocar los decretos y declaraciones de ciertos hombres o concilios al par de la Palabra de Dios. Porque si sus dichos concuerdan con la Palabra de Dios, han de aceptarse por razón de la Palabra, y no a base de autoridad humana; y si no concuerdan han de ser rechazados y despreciados...»

13 *Exposición de la fe.*

otras cosas al parecer malas, es una curiosidad femenina [sic], vana e inútil».[14] Ante la creación divina, con sus aparentes contradicciones, no podemos hacer más que aceptarla y creer que Dios ha hecho todas estas cosas a base de un plan que su infinita sabiduría no quiere revelarnos. Luego, la doctrina de la providencia tal y como aparece aquí no es la mera afirmación de que podemos confiar en Dios para nuestro sostén y bienestar, sino también la aseveración de que la relación entre Dios y el mundo es tal que todo cuanto ocurre tiene lugar por la voluntad de Dios.[15]

Es desde esta perspectiva que Zwinglio ve la doctrina de la predestinación, «puesto que todo el asunto de la predestinación, el libre albedrío y el mérito descansa sobre esta cuestión de la providencia».[16] Dios no sólo sabe todas las cosas, sino que también hace todas las cosas, ya que «las causas secundarias no son verdaderas causas», y sólo Dios es la causa primera de todas las cosas.[17] Hasta los filósofos paganos supieron que negar esto sería negar la naturaleza misma de Dios.[18] Sólo un predeterminismo absoluto puede hacerle justicia a la soberanía y la sabiduría divinas.

Al hacer al ser humano y a los ángeles, Dios sabía que alguno de entre ellos caerían. No sólo lo sabía, sino que también ordenó que así fuese. Su propósito al hacer esto fue que tanto los humanos como los ángeles pudiesen comprender mejor la naturaleza de la rectitud en contraste con la maldad. La caída de Satanás y Adán no tuvo lugar contra la voluntad de Dios. «Dios hizo ambas cosas —sin embargo Dios en sí mismo no es injusto, ni es tampoco lo que hizo injusticia o maldad en lo que a Dios se refiere, ya que Dios no está bajo la ley».[19] Aun más, esto no debería llevarnos a la conclusión de que Dios sea malvado, o que no ame a sus criaturas, ya que fue precisamente por razón de amor que Dios hizo estas cosas, para que tanto los humanos como los ángeles pudieran conocer la verdadera naturaleza de la fidelidad y de la rectitud.

A partir de esta doctrina de la predestinación,[20] Zwinglio puede refutar fácilmente cualquier intento de fundamentar la salvación sobre

14 *De la verdadera y falsa religión.*

15 *Sermón, 20 de agosto de 1530*: «La providencia es el gobierno permanente e invariable sobre todas las cosas en el universo».

16 *De la verdadera y falsa religión.*

17 *Sermón, 20 de agosto de 1530.*

18 *Ibid.*

19 *Ibid.*

20 Véase G.W. Locher, «Die Prädestinationslehre Huldrych Zwinglis», *ThZschr*, (1956), 526-48.

las obras. La salvación es el resultado de la elección divina, y no de un esfuerzo humano. ¿Qué hacer entonces de los muchos textos escriturarios que parecen relacionar la salvación con las obras? Se les explica fácilmente con sólo tener en mente que las obras humanas, así como todo cuanto sucede en la creación, son el resultado de la predestinación divina.

En los elegidos, Dios produce buenas obras, y por lo tanto tales obras son necesarias para la salvación, no en el sentido de que la produzcan, sino en el sentido de que la elección es también elección para realizar buenas obras.[21] Por otra parte, lo contrario resulta ser cierto de los réprobos, en quienes Dios obra el mal, y sin embargo ese mal se les imputa a ellos, quienes están bajo la ley, y no a Dios, quien se encuentra por encima de ella.

La elección y la reprobación se manifiestan así en señales externas, de tal modo que es posible tener una medida aproximada de quiénes son los electos, y especialmente de la propia elección. Quienes pretenden ser electos, pero abandonan a Dios en momentos de adversidad, no se encuentran verdaderamente entre los escogidos.[22] Quienes viven en maldad se encuentran probablemente entre los réprobos, aunque también pueden ser de los predestinados cuya salvación todavía no ha sido manifestada. En cuanto a los paganos de la antigüedad, y cualesquiera otros no hayan tenido oportunidad de oír el evangelio, bien pueden contarse entre los electos, puesto que serán juzgados sobre una base diferente —y aquí Zwinglio afirma que preferiría correr la suerte de Séneca o de Sócrates antes que la del Papa.[23]

Una de las características más interesantes en la teología de Zwinglio es su insistencia sobre el deseo que Dios tiene de comunicarse. Todo el proceso de la creación es una comunicación por parte de Dios.[24] Como corona de esa creación Dios hizo al ser humano, con el cual puede sostener diálogo. En su estado actual, el humano no puede conocerse a sí mismo. Es tan difícil de agarrar como un calamar, puesto que cuando está a punto de ser atrapado puede esconderse hasta de sí mismo enturbiando las aguas. «El humano tiene tanta osadía al mentir, tanta prontitud para pretender y ocultar, que cuando se cree haberle atrapado en un lugar, se descubre que hace tiempo ha escapado a alguna otra

21 *Sermón, 20 de agosto de 1530.*
22 *Ibid.*
23 *Ibid.*
24 *De la verdadera y la falsa religión.*

parte».[25] Luego, de igual modo que el ser humano necesita de la revelación divina para conocer a Dios, también la necesita para conocerse a sí mismo.[26] Todo esto se debe a la caída, que consistió en la desobediencia de Adán a la ley de Dios a causa de su amor de sí mismo. El amor de sí mismo es la raíz de todo pecado, puesto que Adán rompió la ley tratando de ser como Dios. Este pecado original de Adán no se transmite a sus descendientes en el sentido estricto; lo que se transmite es el resultado de ese pecado, que Zwinglio prefiere llamar «una enfermedad».[27] Esto no disminuye en modo alguno las consecuencias del pecado original, puesto que Zwinglio afirma que la razón por la que los «teólogos e hipócritas del apetito animal» insisten sobre el libre albedrío es que no conocen la profundidad y el alcance de las consecuencias del pecado original[28] —aseveración que no concuerda del todo con su otra aserción de que la naturaleza misma de Dios requiere que se niegue el libre albedrío.

En resumen, la predestinación y la negación del libre albedrío se siguen de la naturaleza de Dios así como del estado actual del humano.

La ley y el evangelio

Como resultado de su modo de ver la teología, la doctrina de Zwinglio acerca de la ley difiere de la de Lutero. Su respuesta a la pregunta del modo en que la ley ha quedado abolida, y hasta qué punto es todavía válida, es mucho más sencilla que la de Lutero, y por lo tanto no tiene la profundidad de las enseñanzas del reformador alemán. Zwinglio comienza distinguiendo entre tres leyes: la voluntad eterna de Dios, tal y como se halla expresada en los mandamientos morales, las leyes ceremoniales, y las leyes civiles. Las últimas dos no tienen importancia para el tema aquí tratado puesto que tienen que ver con lo externo y los temas del pecado y la justificación tienen que ver con lo interno. Por lo tanto, sólo las leyes morales del Antiguo Testamento han de discutirse aquí, y éstas no han quedado abolidas en modo alguno. Las leyes civiles se refieren a situaciones humanas concretas. Las leyes ceremoniales fueron dadas para el período anterior a Cristo. Pero la ley

25 *Ibid.*
26 *Ibid.*: «Nuestro intelecto no puede alcanzar el conocimiento de Dios por razón de su propia debilidad y de la gloria y el esplendor divinos; pero no puede alcanzar el conocimiento de sí mismo por su osadía y prontitud para mentir y disimular...» «El que el ser humano se conozca a sí mismo sólo puede ser resultado de la obra del Espíritu Santo».
27 *Una exposición de la fe.*
28 *De la verdadera y falsa religión.*

moral expresa la voluntad eterna de Dios, y por lo tanto no puede ser abolida. Lo que ha sucedido en el Nuevo Testamento es más bien que la ley moral ha quedado resumida en el mandamiento de amor. En su esencia, la ley y el evangelio son una sola cosa. Por lo tanto quienes sirven a Cristo están bajo la obediencia de la ley de amor, que es la misma ley moral del Antiguo Testamento y la ley natural inscrita en todos los corazones humanos.[29] Luego, el primer punto en el que Zwinglio difiere de Lutero en este sentido es su aseveración de que la ley permanece y el evangelio en ningún modo la contradice.

El segundo punto de divergencia entre los dos reformadores con respecto a la ley tiene que ver con el modo en que la valoran. Zwinglio no ha sufrido la experiencia de la condenación por la ley que es tan importante para Lutero. Por lo tanto, no puede aceptar la aseveración de Lutero en el sentido de que la ley es terrible, y que su función es pronunciar la palabra de juicio y condenación. No cabe duda de que Zwinglio se refiere a Lutero al decir que

> ...algunas personas de nuestro tiempo que se creen ser de primera importancia han hablado sin suficiente discreción acerca de la ley al decir que la ley sólo sirve para amedrentar, condenar y entregar a los tormentos. En realidad, la ley no hace eso, sino que por el contrario muestra la voluntad y la naturaleza de Dios.[30]

De aquí se sigue que el modo en que Zwinglio entiende el evangelio es al mismo tiempo muy semejante y muy distinto del de Lutero. Al igual que Lutero, Zwinglio cree que el evangelio es las buenas nuevas de que los pecados son perdonados en el nombre de Cristo. Al igual que el reformador alemán, afirma que este perdón sólo puede ser recibido cuando uno tiene conciencia de su propia miseria —aunque afirma que esta función le corresponde al Espíritu, más bien que a la ley.[31] Pero Zwinglio insiste mucho más que Lutero sobre los resultados objetivos del evangelio, que sana al pecador y le hace capaz de obedecer la ley.

Sería risible el que aquél para quien todo lo que ha de existir resulta presente hubiese decidido librar al humano a tan alto precio, y sin embargo dejarle continuar en medio de sus viejos pecados

29 *Ibid.*
30 *Sermón, 20 de agosto de 1530.*
31 *De la verdadera y la falsa religión.*

inmediatamente después de su liberación. Dios proclama por lo tanto desde el comienzo que nuestras vidas y nuestro carácter han de cambiar.[32]

Por lo tanto, en último análisis la ley y el evangelio vienen a ser prácticamente lo mismo.[33] Esto se sigue de manera estrictamente lógica del modo en que Zwinglio comprende la divina providencia y la predestinación. La voluntad de Dios es siempre la misma, y se ha revelado en la ley. La función del evangelio consiste entonces en librarnos de las consecuencias de haber quebrantado la ley, y en capacitarnos para obedecerla de ahora en adelante.

La iglesia y el estado

La eclesiología de Zwinglio se relaciona estrechamente con su doctrina de la predestinación.[34] *En el sentido estricto, la iglesia es la* compañía de los electos. Puesto que exactamente quiénes son los electos no resultará claro sino hasta el día final, la iglesia en este sentido es siempre invisible a los ojos humanos. Pero la confesión del nombre de Cristo, y el vivir según sus mandamientos, son una señal razonable y probable de elección, y por lo tanto la comunidad de quienes tienen tales señales recibe también el nombre de iglesia. Es acerca de la iglesia invisible que se habla al referirse a «la esposa de Cristo», y sólo ella puede ser llamada «inmaculada». Esta es la iglesia infalible, puesto que ha sido predestinada a la obediencia a Cristo. La otra, es decir, la comunidad de quienes dan señales de haber sido electos, puede equivocarse, pero a pesar de ello es una señal necesaria y provisional de la verdadera iglesia. De este modo el contraste entre la iglesia visible e invisible no es un intento de disminuir la importancia de la comunidad terrena, sino de mostrar cómo la iglesia puede ser al mismo tiempo la totalidad de los electos y una comunidad que vive todavía en un época en que la elección no se ha manifestado claramente.

> Creemos también que hay una iglesia santa y católica, es decir, universal, y que esta iglesia es tanto visible como invisible. Según las enseñanzas de Pablo, la iglesia invisible es la que ha descendido del cielo, es decir, la iglesia que conoce y acepta a

32 *Ibid.*
33 *CR*, 89:79.
34 Una discusión breve, pero útil, del modo en que Zwinglio llegó a sus posiciones en este sentido puede verse en J. Courvoisier, *Zwingli: A Reformed Theologian* (London, 1963), pp. 51-56.

> Dios mediante la iluminación del Espíritu Santo. A esta iglesia pertenecen todos los creyentes en todo el mundo. No se le llama invisible porque los creyentes sean invisibles, sino porque los ojos humanos no pueden ver exactamente quiénes son esos creyentes, ya que los creyentes son conocidos sólo por Dios y por sí mismos.
>
> Y la iglesia visible no es el pontífice romano y los demás que llevan la mitra, sino todos los que hacen profesión de fe en Cristo en toda la tierra. Entre ellos se cuentan quienes se llaman falsamente cristianos, puesto que no tienen fe interna. Dentro de la iglesia visible, por lo tanto, hay algunos que no son miembros de la iglesia electa e invisible.[35]

Puesto que la iglesia visible ha de ser señal de la invisible, y puesto que su tarea es la proclamación del evangelio, tiene la obligación y la autoridad de disciplinar sus filas. Aun más, puesto que esta iglesia existe en comunidades locales, esa tarea les ha sido entregada a congregaciones locales. «Y por lo tanto es la función de estas iglesias... rechazar a cualquiera que sea delincuente consuetudinario», y decidir acerca de la ortodoxia de sus pastores.[36] Aunque ninguna persona puede excomulgar a otra, la congregación como un todo puede hacerlo en el caso de los «pecadores públicos».[37] Esto, sin embargo, no afecta en modo alguno la relación del pecador con Dios, puesto que tal relación depende sólo de la elección; se trata más bien de una señal de que la persona misma parece contarse entre los réprobos. Si más tarde da muestras de elección, ha de admitírsele de nuevo a la congregación. De modo semejante, la congregación ha de nombrar a quienes han de ser sus ministros y la han de alimentar en la fe, pero al mismo tiempo debe juzgarles según la Palabra de Dios para ver si son en verdad ministros de esa Palabra.

En cuanto a la iglesia y el estado, Zwinglio los relacionaba mucho más estrechamente que Lutero.[38] Esto también se relaciona con su modo de ver la función de la ley divina. Aunque la ley cristiana es más excelsa que la ley civil, ambas expresan la única voluntad divina, y no hay contradicción ni ruptura entre ellas. Luego aun quienes no se

35 *Una exposición de la fe.*
36 *Respuesta a Esmer.*
37 *Sesenta y siete tesis*, 31-32.
38 A. Farner, *Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli* (Tübingen, 1930); H. Schmid, *Zwinglis Lehre von der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit* (Zürich, 1959), 221-58; R.C. Walton, *Zwingli's Theocracy* (Toronto, 1963).

cuentan entre los electos, y no siguen por tanto la ley evangélica, están sujetos a la ley de Dios tal y como se manifiesta en los gobernantes y en la ley civil. Dadas las circunstancias históricas de Zurich, Zwinglio parece hablar repetidamente como si la iglesia y el estado fuesen coextensivos, o más bien como si hubiese solo un cuerpo llamado «iglesia» con dos oficios o funciones: el gobierno y el ministerio.

> En la iglesia de Cristo el gobierno y la profecía son ambos necesarios, aunque la última tiene primacía. Porque de igual modo que el ser humano se halla necesariamente constituido por el cuerpo y el alma, y el cuerpo es la parte menor y más humilde, de igual modo no puede haber iglesia sin gobierno, aunque el gobierno supervise y controle las circunstancias más mundanales que se hallan muy distantes de las cosas del espíritu.[39]

Luego Zwinglio parece estar hablando en términos muy semejantes a los que justificaron las acciones de Inocencio III muchos siglos antes, aunque geográficamente su cristiandad ha quedado harto disminuida. Puesto que Zwinglio jugaba un papel muy importante en el concilio que gobernaba a Zurich, la práctica actual del gobierno casi llegó a ser una teocracia.

Los sacramentos

La doctrina sacramental de Zwinglio se formuló en oposición a otras tres opiniones: la luterana, la católica y la anabaptista. Esto puede verse claramente en el tratado *De la verdadera y falsa religión*, donde Zwinglio nos ofrece su más breve discusión de la teoría general de los sacramentos, y donde bosqueja su discusión del tema describiendo las opiniones de estos tres grupos para luego contestarles. Contra los católicos, afirma que el sentido original del término «sacramentum» es un acto de iniciación o una promesa, y niega así que los sacramentos «tengan algún poder para liberar la conciencia».[40] Frente a Lutero —a quien no menciona por nombre— Zwinglio dice que los sacramentos no son señales externas de tal modo que al ser celebrados ocurra un acontecimiento interno, «puesto que de ser así la libertad del espíritu... quedaría

39 *Una exposición de la fe.*
40 *De la verdadera y falsa religión.*

atada».[41] Por último, frente a los anabaptistas, Zwinglio señala que, si los sacramentos no son más que señales de algo que haya sucedido, resultan inútiles. Contra todas estas posiciones Zwinglio propone otra interpretación que coloca a la comunidad de los creyentes en el centro de la doctrina de los sacramentos:

> Los sacramentos son entonces señales o ceremonias... mediante los cuales uno muestra a la iglesia que o bien pretende ser, o bien es ya, soldado de Cristo, y que por tanto le informan a la iglesia más bien que a uno mismo de su fe. Porque si tu fe no es tan perfecta que no necesite una ceremonia como señal para confirmarla, no es fe.
>
> Porque la fe es aquello por lo cual descansamos en la misericordia de Dios sin vacilar, firmemente, y de todo corazón.[42]

Estos sacramentos son dos: el bautismo, que es la iniciación de los cristianos, y la cena del Señor, que muestra que los cristianos recuerdan la pasión y victoria de Cristo, y que son miembros de su iglesia.[43]

Dado este modo de entender los sacramentos, el bautismo no ha de verse como algo que tiene poder para lavar los pecados de los bautizados. Tal afirmación parecería llevar a Zwinglio hacia el campo de los anabaptistas, quienes insistían en que los niños no deberían ser bautizados. Por esta razón se sintió obligado a escribir extensamente, mostrando que su posición era compatible con el bautismo de los niños. Su argumento es ese sentido se basa sobre la analogía entre la circuncisión y el bautismo como señales del pacto.[44] De igual modo que los antiguos daban señal de su incorporación al pueblo de Israel mediante la circuncisión, así también los cristianos ahora dan señal de su incorporación a la iglesia mediante el acto de bautismo. El hecho de que los niños no puedan creer es de poca importancia, porque en todo caso el bautismo señala, no hacia una salvación que se logre mediante el esfuerzo humano, sino hacia la salvación por la gracia de Dios. Luego, el bautismo de un niño sirve para recordarle a la iglesia cuál es la verdadera base de su propia salvación.

Empero el tema principal de la larga controversia entre Zwinglio y Lutero, y más tarde entre sus seguidores, fue la cena del Señor. Para

41 *Ibid.*
42 *Ibid.*
43 *Ibid.*
44 J.W. Cottrell, *Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli* (Ann Arbor, 1971).

Zwinglio, como para Lutero, el asunto era de suma importancia, «pues me temo que si existe en algún lugar algún error pernicioso en la adoración del único Dios verdadero es en el abuso de la eucaristía».[45] La razón por la que los errores comunes con respecto a la cena del Señor han de evitarse es que son el principio de los diversos modos de idolatría que se han introducido en la iglesia a través de los siglos. Lo cierto es que la eucaristía no es más que lo que su propio nombre indica: «la acción de gracias y el regocijo común de quienes afirman la muerte de Cristo».[46] El sexto capítulo del Evangelio según San Juan, donde Cristo habla de comer su carne, ha de ser entendido dentro de su propio contexto, que se refiere a la necesidad de creer en él, ya que «no es porque se le coma, sino porque se le mata, que Jesucristo es para nosotros medio de salvación».[47] En cuanto a las palabras de institución del sacramento, el verbo «es» ha de ser entendido en el sentido de «significa», como en tantos otros casos en los que Cristo dice que él es una puerta, un pastor o un camino.

Las razones por las que Zwinglio se sintió obligado a negar la presencia corpórea de Cristo en la eucaristía eran dos. La primera era su modo de entender la relación entre lo material y lo espiritual; la segunda era su doctrina de la encarnación. Puesto que en ambos puntos Zwinglio difería de Lutero, este último tenía razón al decir: «no somos del mismo espíritu».

La primera razón para negar la presencia corpórea de Cristo en la eucaristía puede verse cuando Zwinglio dice que «en el asunto de alcanzar la salvación no le concedo poder alguno a ningún elemento de este mundo, es decir, a las cosas que se perciben por los sentidos».[48] «Porque el cuerpo y el espíritu son dos cosas tan esencialmente diferentes que cualquiera de ellos no puede en modo alguno ser el otro».[49] Luego, el rechazo de la presencia corpórea de Cristo en la eucaristía por parte de Zwinglio se debe, en parte al menos, a su opinión de que el sacramento, a fin de ser espiritualmente beneficioso, ha de ser puramente espiritual. Afirmar lo contrario le parecería acercarse demasiado a la idolatría.

La segunda razón por la que Zwinglio rechaza las opiniones de Lutero y del catolicismo romano es su doctrina de la encarnación.

45 *De la verdadera y falsa religión.*
46 *Ibid.*
47 *Ibid.*
48 *Ibid.*
49 *Ibid.*

Mientras que la cristología de Lutero es del tipo unitivo que en el período patrístico se asociaba a la ciudad de Alejandría, la de Zwinglio es del tipo disyuntivo que era característico de Antioquía, y que insistía en la distinción entre las dos naturalezas en el Salvador. Zwinglio no puede aceptar la idea de que la encarnación sea tal que mediante la *communicatio idiomatum* la naturaleza humana haya recibido el don de la ubicuidad.[50] Si Cristo ascendió al cielo, y está sentado a la diestra del Padre, su cuerpo no puede estar en otro lugar.

Dados estos puntos de partida divergentes, no ha de sorprendernos que Lutero y Zwinglio, a pesar de su celo común por la reforma de la iglesia, y a pesar también de su sincero deseo de llegar a un acuerdo en Marburgo —aunque tal no es el cuadro que nos pintan muchos historiadores— no pudieron llegar a tal acuerdo.

En resumen, en cierto modo Zwinglio fue más radical que Lutero como reformador, y en otro modo fue más conservador. Zwinglio fue mucho más allá de Lutero en lo que se refiere al rechazo de las prácticas tradicionales de la iglesia medieval. Casi podría decirse que, mientras Lutero rechazaba sólo aquellos elementos de la tradición que contradecían abiertamente el sentido claro de las Escrituras, Zwinglio tomaba una posición opuesta, rechazando todo lo que no pudiese ser claramente probado mediante las Escrituras. Su tarea era la restauración del cristianismo antiguo. La Zurich de Zwinglio se deshizo del órgano en la catedral a pesar de que Zwinglio mismo era un magnífico músico. En lo que se refiere a los sacramentos, Zwinglio fue también mucho más lejos que Lutero. Y sin embargo, algo del carácter radical de la experiencia de Lutero se ha perdido en la teología de Zwinglio. Ya no se encuentra aquí la dialéctica clara entre la rebelión y la redención, o entre la ley y el evangelio, que era tan importante para Lutero. Ni escuchamos tampoco aquí la palabra de Dios en juicio radical sobre toda palabra humana. La salvación mediante la gracia resulta ser ahora algo que prácticamente puede deducirse de la omnipotencia divina. La ley ha vuelto a ser amiga del pecador. Luego, no es del todo exacto decir que Zwinglio fue un reformador más radical que Lutero —de hecho, Zwinglio suavizó varios de los descubrimientos de Lutero. Pero sería todavía mucho más inexacto decir que fue más moderado que su contraparte en Alemania, puesto que en muchas cosas su reforma fue mucho más radical que la de Lutero. Quizá lo más exacto sería decir que con Zwinglio la reforma suiza comenzó a tomar su propia forma, bajo el influjo tanto de Lutero como del humanismo, pero sin dejar de ser producto de las circunstancias políticas y sociales que existían en la Suiza de entonces. También es justo decir que, a través de Calvino, de otros teólogos reformados y de toda la tradición puritana, la importancia de Zwinglio y de la reforma suiza es por lo menos tan grande como la de Lutero y la reforma alemana.

50 Esta es la función de la doctrina de Zwinglio acerca de la «*alloeosis*», tomada de la retórica clásica, y que le sirve para explicar el hecho de que las Escrituras hablan como si hubiera una verdadera *communicatio idiomatum* entre las dos naturalezas de Cristo. Véase G.W. Locher, *Die Theologie Hyldrych Zwinglis im Lichte seiner Christologie* (Zürich, 1952), pp.129-32.

IV

El anabaptismo y la reforma radical

La reforma propuesta por Lutero y por Zwinglio ponía en dudas muchas de las prácticas y las enseñanzas de la iglesia tradicional, pero aceptaba sin demasiadas dificultades buena parte de la práctica y la doctrina medieval del estado y su autoridad. Aunque Lutero y Zwinglio diferían en mucho en lo que se refiere a las relaciones entre la iglesia y el estado, ambos concordaban en el valor positivo del estado y de su autoridad. Ambos afirmaban que —dentro de ciertos límites— los cristianos deben obedecer al estado, y que se les llama a servir en diversas funciones dentro de ese estado. Era inevitable, sin embargo, que la búsqueda del cristianismo original y puramente escriturario llevase a algunos a afirmar que las relaciones entre la iglesia y el Imperio Romano durante los primeros siglos del cristianismo tienen valor normativo, que la iglesia no ha de aliarse a ningún gobierno, que la verdadera iglesia, por el hecho de serlo, ya está invitando la persecución, y que la conversión de Constantino fue por tanto la gran apostasía que señaló el fin del cristianismo puro.

Esta era una de las características más comunes de una amplia variedad de movimientos que comenzaron a surgir inmediatamente después del comienzo de la reforma luterana.[1] No se trataba en realidad

1 Un resumen de todo el movimiento puede verse en G.H. Williams, *The Radical Reformation*

de un nuevo fenómeno, sino más bien de la continuación de una larga tradición medieval. Los valdenses, los primeros franciscanos, los fraticelli, y una multitud de otros movimientos semejantes habían encarnado el descontento de muchos, especialmente en lo que se refería a las relaciones entre la vida cristiana y los poderes políticos y sociales. Por lo tanto no ha de sorprendernos que durante el siglo XVI, y especialmente en las tierras protestantes, donde se comenzaba a dudar de buena parte de los antiguos patrones de autoridad, tales movimientos se multiplicasen. Durante las primeras etapas de la reforma, Lutero y sus seguidores tuvieron que enfrentarse al extremismo de Andreas Bodenstein von Karlstadt, colega del propio Lutero en Wittenberg, quien creía que el hermano Martín no había ido suficientemente lejos, y por lo tanto aprovechó la coyuntura del exilio de Lutero en Wartburgo para llevar la reforma en Wittenberg por caminos más radicales.[2] En Zwickau surgió un movimiento cuyos «profetas» decían que la Biblia no era necesaria, puesto que ellos tenían el Espíritu. Aunque Lutero pudo eliminar tales opiniones y posiciones en Wittenberg, continuaron expandiéndose en otras partes de Alemania. En el 1524 los campesinos se rebelaron. Esta rebelión también era en cierto modo la continuación de una larga tradición de rebeliones del campesinado. En esta ocasión el movimiento llevó a la insurrección general y a la represión sangrienta. Tomás Müntzer, uno de sus profetas, había sentido el impacto de las doctrinas de Lutero. Aunque Lutero repudió a Müntzer, muchos creían ver una relación entre el reformador de Wittenberg y la rebelión de los campesinos. Lutero amonestó a los príncipes a aplastar la rebelión violentamente, y más tarde les exhortó a mostrar misericordia para con los campesinos vencidos. Este episodio, y otros semejantes, convencieron a muchos de entre los más radicales que la reforma de Lutero se había quedado a medias, mientras que los más conservadores quedaron aún más convencidos de que Lutero y sus seguidores habían abierto una caja de Pandora que ellos mismos no podían volver a cerrar.

Empero no todos los reformadores radicales eran revolucionarios políticos. Ese fue el cuadro trazado por católicos, luteranos y reformados a fin de desacreditar un movimiento que les resultaba molesto y hasta quizá peligroso. Para trazar tal cuadro, señalaron repetidamente al puñado de extremistas entre los reformadores radicales, y dieron a entender que tales extremistas eran típicos de todo el movimiento. Por

(Philadelphia, 1962).

2 G. Fuchs, «Karlstadts radikal-reformatorisches Wirken und seine Stellung zwischen Müntzer und Luther», *WZMLU*, 3 (1954), 523-51.

lo tanto, a fin de corregir este cuadro erróneo, debemos distinguir entre los primeros dirigentes del movimiento —la mayoría de ellos pacifistas— el ala extremista que surgió bajo la presión de la persecución, y la forma final del movimiento tal y como por fin logró subsistir. Aun más, también será necesario distinguir entre estas personas, cuya autoridad final era la Biblia, y otras cuyas aseveraciones se basaban en la razón o en lo que pretendían ser revelaciones del Espíritu. De aquí se sigue el bosquejo del presente capítulo, que discutirá a los anabaptistas bajo tres encabezamientos: «primeros», «revolucionarios», y «posteriores», para después discutir los reformadores espiritualistas y racionalistas.

Los primeros anabaptistas

Aunque sus adversarios trataron de relacionar el movimiento anabaptista con los profetas de Zwickau y con Tomás Müntzer,[3] lo cierto parece ser que el movimiento anabaptista comenzó en Zurich, entre algunos que pensaban que Zwinglio era demasiado moderado y cauteloso en su teología y en sus acciones.[4] Algunos de estos primeros anabaptistas eran naturales de Zurich, y otros eran exiliados que habían ido a buscar refugio en esa ciudad porque les parecía que la reforma progresaba en ella. Por algún tiempo estuvieron tratando de mostrar que el Nuevo Testamento requería mucho más de lo que Zwinglio decía. Creían que la reforma debería purificar, no sólo la teología, sino también las vidas diarias de los cristianos, especialmente en lo que se refiere a sus relaciones sociales y políticas. Por lo tanto, la iglesia no debería recibir el apoyo del estado, ni mediante diezmos e impuestos, ni mediante el uso de la espada. El cristianismo era cuestión de convicción personal, y por tanto los niños no debían ser bautizados, puesto que no podían llegar a tal convicción. Al principio estos «hermanos» —como se llamaban a sí mismos— sencillamente dudaban del bautismo de niños, pero no rebautizaban a quienes habían sido bautizados durante su infancia.

El paso decisivo fue dado el día 21 de Enero de 1525, cuando el sacerdote exiliado Jorge Blaurock le pidió a otro de los hermanos,

3 Véase H.S. Bender, «Die Zwickauer Propheten, Thomas Müntzer und die Täufer», *ThZschr*, 8(1952), 262-78; versión inglesa en *MQR*, 27(1953), 3-16. Sobre el misticismo de Müntzer, véase H.J. Goertz, *Innere und äussere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers* (Leiden, 1967). Sobre sus escritos, G. Franz, «Bibliographie der Schriften Thomas Müntzers», en *Zeitschrift v. Thur. Gesch.*, nueva serie, 34 (1940), 161-73.

4 E.B. Bax, *Rise and Fall of the Anabaptists*, reimpresión (New York, 1966), pp. 1-27; C.F. Clasen, *Anabaptism: A Social History*, 1525-1618 (Ithaca, 1972), pp. 1-14.

Conrad Grebel, que le bautizase. Grebel lo hizo, e inmediatamente Blaurock se dedicó a bautizar a otros miembros de la comunidad. Puesto que todas estas personas, nacidas en hogares cristianos, ya habían sido bautizadas, los adversarios del movimiento les dieron el nombre de «anabaptistas», que quiere decir «rebautizadores». Esto no era del todo exacto, ya que los anabaptistas no creían que estaban rebautizando a persona alguna, sino que estaban más bien administrando la única forma válida de bautismo. Aún más, el nombre es inexacto por cuanto los anabaptistas sostenían un número de creencias que eran por lo menos tan importantes como la del bautismo de los adultos, y por lo tanto el nombre que les ha sido dado tiende a centrar la atención sobre lo que es en realidad el resultado, y no la razón fundamental, de su desacuerdo con otros cristianos. En todo caso, la decisión de rebautizarse a sí mismos y a otros fue trágica, puesto que las antiguas leyes de Teodosio y de Justiniano habían decretado la pena de muerte para quienes practicasen el rebautismo. Aquellas antiguas leyes habían sido promulgadas contra los donatistas, a quienes se castigaba por su rebelión civil más bien que por su herejía; pero a pesar de ello se aplicaron ahora a los anabaptistas, y cientos de ellos murieron.

Por otra parte, aunque el más importante movimiento anabaptista comenzó en Zurich, no parece haber relación histórica alguna entre el grupo de esa ciudad y al menos otros dos que surgieron al parecer independientemente, uno en Augsburgo y el otro en el valle del Po. El principal dirigente del grupo de Augsburgo era Hans Denck, quien parece haber recibido la influencia tanto de Lutero como de los místicos de las riberas del Rin. Aunque su discípulo más conocido, Hans Hut, había sido antes seguidor de Tomás Müntzer, las enseñanzas de aquel profeta de la revolución no parecen haberle afectado más allá que en cuanto le dieron una profunda preocupación por la justicia social. En el valle del Po y sus alrededores surgió un grupo semejante bajo la dirección de Camilo Renato. Este grupo, cuyas doctrinas se acercaban a las de Miguel Serveto, no sólo negaba el bautismo de niños, sino también las doctrinas tradicionales de la Trinidad y de la inmortalidad del alma.

Puesto que no podemos seguir aquí todas estas ramas del anabaptismo según se mezclan y separan entre sí,[5] debemos centrar nuestra

5 Un buen resumen bibliográfico: W. Kohler, «Das Taufertum in der neueren kirchenhistorischen Literatur,» *ARG*, 37 (1940), 93-107; 38 (1941), 349-65; 40 (1943), 246-71; (1944, 164-87). Sobre fuentes primaris, véase *Quellen zur Geschicte der Täufer*, en varios números de *QFRgfesch*.

atención en los dirigentes que parecen ser típicos de todo el movimiento. Dos de ellos son Conrad Grebel y Hans Denck. Por lo tanto, estos dos servirán de base para nuestra exposición de la primera teología anabaptista.

La meta de Conrad Grebel (c.1498-1526)[6] y de otros anabaptistas era la restauración total del cristianismo del Nuevo Testamento. Esto debería hacerse, no sólo en las cuestiones teológicas básicas, sino también en la liturgia y en el gobierno eclesiástico. Luego, cuando Grebel y sus compañeros de Zurich se enteraron de que Tomás Müntzer estaba rechazando el bautismo de niños —aunque sin llegar a rebautizar— y que había traducido la liturgia y compuesto varios himnos en alemán, le escribieron felicitándole por su posición con respecto al bautismo, pero también declarando que en el Nuevo Testamento no se dice nada acerca del cántico en la iglesia, y que por tanto éste ha de ser rechazado.[7] Fue este deseo de restaurar el cristianismo primitivo lo que les llevó a su posición con respecto a la iglesia y su relación con el estado.

A estos anabaptistas les parecía claro que el Nuevo Testamento contradice la práctica tradicional, tanto católica como protestante, de confundir a la iglesia con la comunidad civil. En el Nuevo Testamento la iglesia es una comunidad escogida de entre la totalidad del mundo, muy diferente de él, y que consiste sólo de aquéllos que han hecho una decisión personal de unirse al cuerpo de Cristo. Grebel y sus amigos le habían sugerido a Zwinglio que se organizara en Zurich una iglesia de este tipo.[8] Denck y otros preferían hablar acerca de la «comunidad» o la «congregación» más bien que de la «iglesia».[9] Todo lo que es necesario para unirse a esta comunidad es arrepentirse del pecado, morir a él, asirse de Cristo, y llevar una nueva vida.[10] Quien haga esto y exprese a la comunidad su deseo de unirse a ella, ha de ser recibido como hermano en Cristo.

Tal comunidad cristiana no ha de recibir apoyo alguno del mundo y los poderes que en él reinan. Sus ministros han de ser escogidos por

6 H.S. Bender, *Conrad Grebel, c. 1498-1526: The Founder of the Swiss Brethren Sometimes Called Anabaptists* (Goshen, Indiana, 1950). Véase especialmente la bibliografía en pp. 301-311.

7 *Carta a Tomás Müntzer*, 5 de Septiembre de 1524: «Entendemos y hemos visto que has traducido la misa al alemán y has introducido nuevos himnos en alemán. Eso no puede ser bueno, puesto que en el Nuevo Testamento no encontramos nada acerca de cantos, ni ejemplo alguno de ello».

8 *CR*, 91:33.

9 Cf. *QFRgesch*, 24:41, 84, 109; F.H. Littell, *The Anabaptists' View of the Church: An Introduction to Sectarian Protestantism* (Hartford, 1952).

10 *CR*, 90:369.

la congregación —no por el estado— y su sostén vendrá de las ofrendas voluntarias de los hermanos.[11] No es necesario rechazar el estado en su totalidad. El estado tiene una función, y los cristianos deben obedecer sus leyes siempre y cuando no se opongan a la conciencia. Pero el estado tiene que ver con cuestiones externas y del mundo, y no se le ha de *conceder jurisdicción alguna en asuntos espirituales.*[12] La espada no ha de utilizarse para defender la fe.[13] Por el contrario, la comunidad de los creyentes ha de estar dispuesta a ser una comunidad de sufrimiento; aún más, ha de ser necesariamente una comunidad sufrida, puesto que el mundo no comprende sus caminos, sino que los desprecia. Aunque no todos los anabaptistas concordaban en este punto, Grebel creía que los cristianos podían elegir a otros creyentes para ocupar posiciones de autoridad civil, esperando que gobernarían según la voluntad de Dios. Pero en todo caso los cristianos no han de oponerse ni han de derrocar a los gobernantes malvados, ni han de defenderse de ellos de otro modo que no sea estar listos para enfrentarse a la persecución. Los verdaderos creyentes no han de tomar armas en su propia defensa, ni tampoco frente a invasores extranjeros, ni siquiera contra los turcos. Como era de esperarse, las autoridades que tenían que gobernar dentro de una cristiandad amenazada por los turcos, o en un cantón suizo tal como Zurich, donde el poderío católico era una amenaza, consideraban que tales opiniones de pacifismo extremo eran subversivas. Esta fue una de las principales razones por las que los anabaptistas fueron perseguidos.

Lo que hace que una persona tenga fe no es la predestinación. La predestinación, especialmente tal y como la enseña Zwinglio, es una *abominación* que sirve para excusar al pecador y culpar a Dios. No ha de decirse en modo alguno que Dios sea la causa del mal, puesto que Dios es bueno.[14] Es la voluntad del hombre —así como de la mujer, ya que en el movimiento anabaptista la distinción entre hombres y mujeres era menos marcada que en el resto de la cristiandad—, en su rebelión contra Dios, la que crea el mal. El mal consiste en buscar el propio bien, en no entregarse a Dios (*ungelassenheit*). «Entregarse» (*gelassenheit*) es característica de la voluntad de Dios mismo. Es precisamente porque se entrega a la voluntad humana y no la viola, que Dios nos permite continuar existiendo tales y cuales somos.[15] En Cristo y en su sufrimien-

11 *CR*, 91:405.

12 *CR*, 93:33; *QFRgesh*, 24:85.

13 Grebel en *Epístola a Tomás Müntzer*. Véase H.A. Bender, *The Anabaptists and Religious Liberty in the Sixteenth Century* (Philadelphia, 1970).

14 *QFRgesch*, 24:28.

15 *Ibid.*, 33.

to vemos la manifestación más clara de cómo Dios se entrega a sí mismo. Nosotros a nuestra vez hemos de entregarnos a Dios a fin de ser verdaderos cristianos. Ante Dios, todo lo que podamos hacer es nada, y sólo es algo lo que no hagamos, es decir, nuestro entregarnos y permitirle a Dios dirigir nuestras vidas.[16]

El comienzo de la fe se produce al escuchar la Palabra.[17] Pero a esto ha de seguir la conversión, en la que el ser humano abandona su pecado y su egoísmo, y se entrega a Dios. En la conversión, mediante la sangre de Cristo, todos los pecados son lavados y comienza una vida nueva y santa. Esto no quiere decir que el converso quede libre de todo pecado; pero al menos ahora tiene el poder de resistir. Si, por otra parte, alguien dice que ha sido convertido y carece sin embargo de ese poder, su fe no es verdadera; se trata de un hipócrita que ha de ser echado de la comunidad de los creyentes.[18] Esta excomunión, y la vida de pecado y perdición que la acompaña, ha de temerse mucho más que la muerte a manos de los perseguidores. La última, más bien que temerse, ha de ser bienvenida, puesto que es señal de que se está en la tradición de los profetas, apóstoles y primeros cristianos.

Las ceremonias cristianas deben ser sencillas y carentes de todo ritualismo exagerado.[19] Deben seguir al pie de la letra las prácticas del Nuevo Testamento. Como hemos señalado más arriba, no ha de haber canto litúrgico. La acción central en la adoración es la lectura de la Palabra y su exposición. El bautismo y la santa cena son símbolos de realidades internas. El bautismo es símbolo de la conversión y del lavacro de los pecados,[20] y por lo tanto ha de reservarse para aquellos adultos que pueden hacer profesión de su fe. Conviene señalar aquí que la mayoría de los primeros anabaptistas no bautizaban todavía por inmersión. Fue más tarde que, en sus esfuerzos de acercarse al Nuevo Testamento en la medida posible, los anabaptistas comenzaron a practicar el bautismo por inmersión. Por lo general la cena del Señor se celebraba en pequeños grupos, y se interpretaba como un símbolo de la comunión que une a los cristianos entre sí y con Cristo. Los indignos no

16 *Ibid.*

17 Como en el caso de Lutero, el término «Palabra» tiene múltiples sentidos. Pero entre los anabaptistas los dos sentidos más comunes son la «Palabra interna» dentro de cada ser humano, y la Palabra escrita en la Biblia. Véase *Ibid.*, 38; 43-44. W. Wiswedel, «Zum 'Problem inneres und ausseres Wort' bei den Taufern des 16. Jahrhundert», *ARG*, 46 (1955), 1-20.

18 *LCC*, 25:79-80.

19 *QFRgesch*, 24:108-9.

20 *LCC*, 25:80-81. Aquí Grebel afirma que el sacrificio de Cristo ha librado a los niños de la maldición del pecado original, y que por tanto los niños «se salvan sin fe».

han de participar en ella, puesto que tal cosa rompería el vínculo de unión que la cena simboliza.

En resumen, los primeros anabaptistas estaban sencillamente tratando de llevar a sus consecuencias lógicas el llamado protestante a regresar a la autoridad del Nuevo Testamento. Según ellos, si tal llamado se tomaba en serio era necesario abandonar todas las prácticas que se habían introducido en la vida de la iglesia a través de los siglos. Por encima de todo, era necesario interpretar el Sermón del Monte en su sentido literal, y aplicarlo a la vida diaria, haciendo caso omiso de la muchas dudas que la incredulidad plantea sobre la aplicabilidad de tales principios.

Los anabaptistas revolucionarios

Las enseñanzas de los primeros anabaptistas no fueron bien recibidas por los católicos ni por la mayoría de los teólogos protestantes. Pronto surgieron a la luz las antiguas leyes que condenaban a muerte a quienes practicasen el rebautismo, y la historia del anabaptismo se volvió una larga lista de martirios y exilios. Al principio los protestantes vacilaron en perseguir a los anabaptistas. Por lo tanto se organizó una serie de debates en los que, como era de esperarse, ninguno de los dos grupos logró convencer a su contrincante. Por último la persecución llegó a extenderse a todo el imperio, excepto algunos territorios protestantes cuyos señores no estaban de acuerdo en utilizar el poder del estado para castigar a los herejes. En unos pocos años murieron casi todos los primeros dirigentes del movimiento. Grebel escapó al martirio sencillamente porque murió víctima de la peste. El Dr. Baltazar Hübmaier (1485-1528), quien había sido el reformador de Waldshut, y se había convertido al anabaptismo, murió valientemente en la pira.[21] Muchos otros corrieron la misma suerte. Pero a pesar de la persecución —y quizá también a causa de ella— el movimiento creció y se difundió. Muchos de quienes abandonaron sus hogares huyendo de la persecución llevaron las doctrinas anabaptistas a otras partes de Europa. Grandes contingentes fueron hacia Europa central, donde había más tolerancia. Otra consecuencia de la persecución fue que el movimiento se dividió cada vez más, y que surgieron dentro de él posiciones más radicales. Desde

21 Una biografía bien escrita, aunque algo antigua, es la de H. C. Vedder, *Balthasar Hübmaier: The Leader of the Anabaptists*, reimpresión (New York, 1971). Hay excelentes referencias bibliográficas en T. Bergsten, *Balthasar Hübmaier: Seine Stellung zu Reformation und Taufertum* (Kassel, 1961).

el principio había habido dentro del movimiento quienes creían que debían poseer todos los bienes en común, mientras que otros se oponían a tales prácticas. Como sucede frecuentemente bajo la presión de la persecución, la expectación escatológica se hizo cada vez más vívida y urgente, y muchos se convencieron de que estaban viviendo en los postreros días. Los dirigentes más moderados que habían iniciado el movimiento en Suiza habían muerto, y no quedaba nadie capaz de oponerse eficazmente al extremismo que amenazaba con adueñarse del movimiento. Otros entre los más moderados habían huido a Moravia, donde se les ofrecía cierta medida de seguridad. Pronto los elementos más radicales ocuparon el centro de la escena. Símbolo de la transición entre el anabaptismo original y sus tendencias más radicales es Melchior Hoffman (*c.*1500-1543), talabartero de oficio, quien primero se hizo luterano, luego zwingliano y por último anabaptista.[22] Al parecer fue en Estrasburgo, donde había cierta tolerancia, que se rebautizó. En parte debido a su influencia, Estrasburgo vino a ser el centro de un movimiento anabaptista que se expandió a lo largo del valle del Rin, y penetró en los Países Bajos. Acerca de la ortodoxia de Hoffman había aún más dudas que en el caso de otros anabaptistas, puesto que según él la carne de Cristo había descendido del cielo.[23] Su predicación se hizo cada vez más apocalíptica, y comenzó a decir que había recibido revelaciones del fin cercano, cuando Cristo regresaría y establecería su reino en una nueva Jerusalén. Puesto que el movimiento estaba cobrando fuerzas en Estrasburgo, muchos se convencieron de que esa ciudad sería la nueva Jerusalén. Los fanáticos que seguían a Hoffman se congregaron en Estrasburgo. Como resultado, la oposición por parte de las autoridades se hizo más fuerte. Hoffman vaticinó que se le encarcelaría, y que su prisión duraría seis meses, puesto que sería entonces que llegaría el fin del mundo. Cuando de hecho fue puesto en prisión el fanatismo de sus seguidores llegó a su punto culminante. Empero cuando la segunda parte de su profecía no se cumplió sus seguidores comenzaron a reinterpretar lo que su profeta había dicho. Hoffman había rechazado el pacifismo absoluto de los primeros anabaptistas, afirmando que cuando el Señor viniera les exigiría a sus seguidores tomar la espada a fin de establecer su reino y destruir a sus enemigos. Esto, que había sido una expectación futura en el caso de Hoffman, se volvió ahora un llamamiento presente entre muchos de sus seguidores. El Señor estaba lla-

22 P. Kawerau, *Melchior Hoffman als religiöser Denker* (Haarlem, 1954).

23 *Ibid.*, pp.46-50.

mando a sus fieles a tomar las armas en defensa de la verdadera religión.

Tal era le predicación radical de Juan Matthys, un panadero de Haarlem en los Países Bajos, y de su discípulo más famoso, Juan de Leiden. Según la situación en Estrasburgo se fue haciendo más difícil para los anabaptistas radicales, estos comenzaron a volver su atención hacia la ciudad de Münster, la principal de Westfalia, donde un armisticio tenso entre los católicos y los protestantes creaba una situación de mayor tolerancia que en otros lugares.[24] Los Anabaptistas radicales comenzaron a congregarse en esa ciudad y acabaron por posesionarse de ella tras largas y complicadas maniobras políticas en las que no faltó el uso de la fuerza armada. Entonces eligieron un nuevo gobierno de entre sus miembros y declararon que el fin estaba cercano. Juan Matthys y Juan de Leiden habían venido a la ciudad junto a muchos de sus seguidores, y su predicación enardecía a las masas. Todo cuanto acontecía parecía ser una señal de lo alto, y muchos tenían visiones o recibían alguna otra forma de revelación. Se siguió un estado de tensión general. El Obispo de Münster, que se encontraba fuera de la ciudad, mataba a cuantos anabaptistas podía. Por su parte los anabaptistas comenzaron quemando y destruyendo los manuscritos y obras de arte que les parecían ser restos de la fe tradicional, y más tarde expulsaron de la ciudad a todos los «impíos» —es decir, a los católicos y los protestantes moderados.

Matthys murió en un ataque contra las tropas del Obispo, que tenía sitiada la ciudad. Juan de Leiden vino a ser entonces el dirigente del movimiento, que se hizo todavía más radical. Cada vez más, los «santos» de Münster se volvían hacia el Antiguo Testamento en busca de dirección. Una mujer que afirmaba haber sido llamada a ser una nueva Judith entró en el campamento del Obispo para matarle, pero sus planes fueron descubiertos y se le torturó y mató. Puesto que ahora la población femenina de la ciudad era mucho mayor en número que la masculina, Juan de Leiden, apelando a la autoridad de los patriarcas del Antiguo Testamento, declaró que debía practicarse la poligamia, y que toda mujer en la ciudad debía unirse a algún hombre. Poco después se descubrió y destruyó una conspiración para entregarle la ciudad al Obispo. Cuando en un encuentro al parecer milagroso las fuerzas de la ciudad derrotaron al Obispo en campo abierto, Juan se hizo proclamar Rey de la Nueva Sión. Pero el nuevo Israel no duraría largo tiempo. Cuando el Obispo estaba a punto de abandonar el sitio por falta de recursos económicos, y cuando ya los sitiados habían sufrido hambre intensa, la ciudad fue tomada mediante la traición de un pequeño grupo de desertores. Las atrocidades que se siguieron por parte del Obispo fueron paralelas a las que antes habían cometido los presuntos profetas. El «rey» fue colocado en una jaula, exhibido por toda la región, y por último torturado y muerto.

24 Bax, *Rise and Fall...*, pp. 117-331.

El anabaptismo posterior

La caída de la Nueva Jerusalén fue un golpe de muerte para el anabaptismo radical. Mientras Münster resistió, fue fuente de esperanza para muchas personas por toda Alemania y Holanda que esperaban que pronto llegaría el día del Señor, cuando los poderosos serían humillados y los humildes serían elevados. Pero tras la caída de ese baluarte y la humillación de su presunto rey, los más moderados de entre los anabaptistas volvieron a ocupar el centro de la escena. Los grupos pacifistas, que nunca habían desaparecido del todo, cobraron ahora nuevas fuerzas. El episodio de Münster nunca se olvidó, y quienes se oponían al movimiento anabaptista lo utilizaban repetidamente como señal de las consecuencias de ese movimiento. Pero a pesar de ello el anabaptismo, vuelto ahora a su pacifismo original, logró subsistir. Como ejemplo de lo que fueron los nuevos dirigentes del movimiento, podemos tomar a Menno Simons (1496-1561),[25] quien fue sin lugar a dudas el más destacado de esta nueva generación de anabaptistas. Simons era un sacerdote católico holandés quien en el año 1536 decidió hacerse anabaptista. Al principio vaciló entre los seguidores de Melchior Hoffman y los de Obbe Philips —otro líder anabaptista a quien no hemos tenido ocasión de discutir— pero por fin se unió a los obenitas. Cuando Obbe Philips abandonó el movimiento, Menno vino a ser su nuevo dirigente.

Menno Simons se oponía a la violencia que propugnaba y practicaba el movimiento de Münster, puesto que esto le parecía pervertir el corazón mismo del cristianismo. «¿Cómo puede compaginarse con la Palabra de Dios el que quien pretenda ser cristiano deje a un lado las armas espirituales y tome las carnales?»[26] Luego, el pacifismo no es una

25 F.H. Littell, *A Tribute to Menno Simmons: A Discussion of the Theology of Menno Simons and its Significance for Today* (Scottdale, PA., 1971). H.S. Bender, *Menno Simons' Life and Writings* (Scottdale, PA., 1936). Véase también la serie del *MQR*. Sus obras: *The Complete Writings of Menno Simons*, ed. J.C. Wenger (Scottdale, 1966).

26 *The Complete Writings...*, p. 46.

característica secundaria de esta rama del anabaptismo, sino que pertenece a la esencia misma del modo en que Menno entendía el evangelio. Es por ello que el pacifismo ha sido una característica constante de todos los cuerpos menonitas a través de los siglos. La principal tarea de Menno fue establecer una distinción clara entre los anabaptistas radicales de Münster y el ala más moderada del movimiento. En su *Bases de la doctrina cristiana*, una obra cuyo tono y propósito son muy semejantes a los de los primeros apologistas cristianos, y que llegó a ser su libro más conocido, Menno afirma que el propósito de lo que escribe es precisamente mostrar esa distinción.

> En vista entonces de que Satán mismo se puede transformar en ángel de luz, y sembrar cizaña entre el trigo del Señor, tal como la espada, la poligamia, un reino y rey externos, y otros errores semejantes por razón de los cuales los inocentes tienen que sufrir mucho, nos vemos obligados a publicar esta nuestra fe y doctrina.[27]

El tono básico de la teología de Menno es el de una separación del mundo, cuyo «espíritu, doctrina, sacramento, adoración y conducta son muy distintos del espíritu, palabra, sacramento, adoración y ejemplo de Cristo y no son más que una nueva Sodoma, un nuevo Egipto y una nueva Babilonia».[28] La base de tal separación es, como en el caso de los primeros anabaptistas, la conversión y el arrepentimiento personal, cuyo símbolo y proclamación es el bautismo. De este modo la verdadera iglesia vuelve a ser la comunidad de los creyentes. Quienes dentro de esa comunidad muestran no ser verdaderos creyentes han de ser echados de la iglesia, y toda la congregación ha de evadir el tener contacto con ellos —aunque Menno afirmaba claramente que esto no debía ser hecho con un espíritu de venganza, sino que debía ser más bien un llamado al arrepentimiento lleno de amor.[29]

Menno fue acusado de apartarse de las doctrinas básicas de los primeros concilios tanto en la doctrina de la Trinidad como en la de la encarnación. Con respecto a la primera, es cierto que Menno evitaba usar el término «Trinidad»; pero su razón para ello no era su supuesta aversión a la doctrina trinitaria, sino su deseo intenso de ceñirse al

27 *Ibid.*, p.107.

28 *Ibid.*, p.181.

29 *LCC*, 25:263-71. Véase F.C. Peters, «The 'Ban' in the Writings of Menno Simons», *MQR*, 29 (1955), 16-33.

lenguaje escriturario. De hecho su Confesión del Dios trino[30] afirma claramente la doctrina trinitaria tradicional. En lo que se refiere a la encarnación, es cierto que Menno se apartó de la ortodoxia tradicional al afirmar que la carne de Cristo descendió del cielo, y que lo que María contribuyó a esa carne no fue más que su alimento.[31] Esta opinión dio lugar a largos debates, y los menonitas posteriores la abandonaron desde muy temprano.

En resumen, Menno —y otros anabaptistas posteriores junto a él— volvieron al pacifismo original del movimiento. Aunque algunos de ellos añadieron sus propias teorías particulares —como la de Menno sobre la encarnación—[32] a la teología original de los hermanos suizos, el consenso general pronto llevó a la inmensa mayoría de los anabaptistas a posiciones más conservadoras. Esto no quiere decir, sin embargo, que hayan llegado a un acuerdo en todas las cuestiones teológicas, puesto que la historia del movimiento anabaptista durante los próximos cuatrocientos años fue una historia de constantes divisiones sobre bases doctrinales, y las numerosas fórmulas confesionales que fueron propuestas nunca lograron el apoyo de la mayoría de los anabaptistas.

Los espiritualistas y racionalistas

Si bien resulta difícil describir el movimiento anabaptista, y clasificar sus diversos grupos y dirigentes, esta dificultad se hace aún mayor en el caso de quienes hemos llamado aquí «espiritualistas» y «racionalistas». Muchas de estas personas tenían fuertes tendencias místicas, y por lo tanto se inclinaban a estar más interesadas en la vida espiritual del individuo, o en la creación de una pequeña iglesia de verdaderos creyentes, que en la reforma de la iglesia en su totalidad. Muchos de entre ellos creían que la inspiración del Espíritu se encontraba por encima de las Escrituras, y algunos hasta llegaron a afirmar que la palabra escrita debía ser desechada a favor de la palabra que Dios le habla directamente al espíritu humano. Otros por su parte insistían en aplicar la razón humana al mensaje de las Escrituras, y llegaban así a proponer interpretaciones del evangelio que negaban doctrinas tales como la Trinidad y la encarnación. Debemos ahora dedicar a estas personas algunos párrafos, aunque señalando que hay grandes diferencias entre ellos, y que si les hemos incluido a todos bajo un solo título,

30 *The Complete Works...*, pp. 489-98.

31 *Ibid.*, p.794.

32 Tomada probablemente de Melchior Hoffman.

esto ha sido sólo por razones de claridad y de conveniencia, y no porque hayan sido en verdad parte de un movimiento unido o coordinado.

Gaspar Schwenckfeld (1489-1561) propuso lo que le parecía ser un término medio entre el catolicismo y el luteranismo. Pero su propuesta era en realidad una alternativa que resultaba inaceptable tanto para los católicos como para los protestantes. Esta supuesta vía media partía de una dicotomía entre lo «interno» y lo «externo», o entre lo espiritual y lo material. Esto quiere decir que el Espíritu Santo es libre de actuar como le parezca, y no está atado a la iglesia ni a las Escrituras. Por lo tanto, aunque la Biblia es infalible porque expresa la acción del Espíritu en los profetas y en los apóstoles, lo que resulta importante en el día de hoy no es estudiar las Escrituras sino recibir la inspiración del Espíritu. Sin tal inspiración, las Escrituras no pueden ser entendidas correctamente. Hay también una iglesia interna y otra externa; las dos no coinciden en modo alguno, y la participación en la iglesia externa no garantiza la salvación. Todo lo que los mejores ministros —después de la época de los apóstoles— pueden hacer es señalar hacia Cristo, esperando que sus oyentes puedan también oír la palabra interna. También los sacramentos se interpretan a la luz de esta dicotomía fundamental. Puesto que los elementos de los sacramentos son materiales, no pueden en modo alguno servir de canal para lo espiritual. Todo lo que pueden hacer es dirigir lo externo hacia Cristo. Pero también aquí existe una dimensión espiritual.

> Hay dos panes: uno terreno que viene de la tierra, y uno celestial, que desciende del cielo. De igual modo que el pan es doble, también se le rompe en dos modos, es decir, para el hombre externo y para el interno. El pan externo y terreno se rompe en representación del hombre externo; el pan celestial, es decir, el verbo encarnado de Dios, es verdaderamente roto para el hombre interno y nacido de nuevo.[33]

Naturalmente, el problema que acarrea esta clase de interpretación es que no se muestra en qué consiste la relación entre lo material y lo espiritual en la cena del Señor. Si el Espíritu queda libre de actuar donde le plazca, ¿cómo puede decirse que existe todavía semejante relación? ¿No sería mejor abstenerse de la comunión material, que parece descarriar a tantos, y participar solamente de la celebración espiritual? De

33 Citado por P.I. Maier, *Caspar Schwenckfeld on the Person and work of Christ* (Assen, 1959), p. 20.

hecho esto era lo que Schwenckfeld recomendaba, aunque como medida provisional mientras se llegaba a educar a las personas en el verdadero sentido de la comunión.

En cuanto a la doctrina de la encarnación, Schwenckfeld tomaba una posición semejante a la de Melchior Hoffman y Menno Simons. Aunque no llegaba a decir que la carne de Cristo había descendido del cielo, sí insistía en que no era creada. Esto le envolvió en complicados argumentos teológicos y en distinciones que sus opositores nunca aceptaron. Por razón de ello se le acusó de monofisita o de seguir alguna otra herejía antigua. Aunque Schwenckfeld siempre afirmó estar de acuerdo con la definición de Calcedonia, no cabe duda de que su cristología siempre fue confusa.

Sebastián Franck (*c.*1499-*c.*1542), otro reformador espiritualista, recibió una profunda influencia de Erasmo.[34] En muchos puntos concordaba con Schwenckfeld, pero llevó las consecuencias de este último a sus conclusiones lógicas.[35] La palabra escrita de la Biblia vino a ser ahora una manifestación misteriosa y semioculta de la palabra eterna, de tal modo que sólo podía comprenderse su verdadero sentido mediante la revelación directa de la palabra eterna. Esta última es «Cristo»; pero Cristo no es lo mismo que Jesús. Por el contrario, Dios se revela constantemente, de tal modo que hay en cada uno de nosotros una chispa de lo divino, y es a esta chispa que la realidad espiritual se dirige. Todo lo externo es innecesario. La iglesia primitiva tenía necesidad de los sacramentos por razón de su falta de madurez espiritual. La verdadera madurez espiritual no tiene necesidad de medio externo alguno.

El español Juan de Valdés (*c.*1500-1541) siguió una línea muy distinta.[36] Su religiosidad era una combinación de la elegancia y agudeza intelectual de Erasmo con el misticismo de los alumbrados —un grupo místico de contornos difusos que fue repetidamente condenado por la inquisición española.[37] Valdés buscaba lograr la comunión con Dios

34 R. Kommos, *Sebastian Franck und Erasmus von Rotterdam*, reimpresión (Nedeln/Liechtenstein, 1967). Sobre Franck véase también: H.Weigelt, *Sebastian Franck und die lutherische Reformation* (Gütersloh, 1972); J. Lindeboom, *Een Franc-tireur der Reformatie: Sebastian Franck* (Arnheim, 1952).

35 R.M. Jones, *Spiritual Reformers of the 16th and 17th Centuries*, reimpresión (Boston, 1959), pp. 46-63. Esto no quiere decir que fuese discípulo de Schwenckfeld, aunque sí se conocían entre sí.

36 B.B. Wiffen, *Life and Writing of Juan de Valdés, Otherwise Valdesso, Spanish Reformer in the Sixteenth Century* (London, 1865). D. Ricart, *Juan de Valdés y el pensamiento religioso europeo en los siglos XVI y XVII* (México, 1958).

37 Sobre los alumbrados, véase M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. 2, reimpresión (Madrid, 1956), pp. 169-206; M. Asín Palacios, «Sadilíes y alumbrados»,

mediante la meditación, y en Nápoles llegó a reunir en derredor de sí un grupo numeroso y notable de seguidores. Puesto que estaba interesado principalmente en la religión interna, sus conflictos con las autoridades eclesiásticas siempre fueron relativamente suaves. Pero al mismo tiempo este énfasis en la vida interna le hizo sospechoso tanto a católicos como a protestantes.[38] En la obra de su discípulo Bernardino Ochino (1487-1563), sus enseñanzas tomaron un tono antitrinitario. Ochino, quien había sido un destacado predicador capuchino, se unió a los protestantes de Ginebra por un tiempo, pero a la larga se vio forzado a seguir una larga serie de exilios que le llevó hasta Polonia y por último a Moravia.[39]

Las tendencias antitrinitarias de los racionalistas vinieron a ocupar el centro del escenario con Miguel Serveto (1511-1553) y Fausto Socino (1539-1604). Serveto era un hombre de profundas convicciones religiosas que creía que la doctrina de la Trinidad carecía de fundamento.[40] En su España nativa, la doctrina trinitaria había servido por mucho tiempo de piedra de tropezadero a judíos y musulmanes. Serveto tomó entonces las dudas que habían existido en la teología de fines de la Edad Media acerca de la racionalidad de la doctrina trinitaria,[41] las unió a los esfuerzos de los protestantes y humanistas del siglo XVI por regresar a las fuentes del cristianismo en el Nuevo Testamento, y llegó a la conclusión de que las doctrinas de la Trinidad y de la eterna generación del Hijo no se encontraban en las Escrituras ni podían tampoco ser sostenidas por medios racionales. Como es de todos sabido, huyó de la inquisición católica en España, sólo para morir quemado como hereje en la Ginebra de Calvino. Sus opiniones, sin embargo, no desaparecieron, sino que encontraron campo fértil entre algunos anabaptistas que habían estado expresando dudas acerca de la doctrina trinitaria. También encontraron oído atento en Laelio Socino y en su sobrino Fausto. Fausto Socino llegó a ser uno de los más importantes teólogos antitrinitarios de

Al-Andalus, 9-16 (1944-51).

38 Teodoro de Beza, el sucesor de Calvino en Ginebra, dijo que los tres peores monstruos de su tiempo eran Valdés, Serveto y Loyola. Ricart, *Juan de Valdés...*, p.14.

39 R.H. Bainton, *Bernardino Ochino, esule e riformatore senese del cinquecento, 1487-1563* (Firenze, 1941).

40 R.H. Bainton, *Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Servetus, 1511-1553* (Boston, 1953).

41 R.H. Bainton, «Michael Servetus and the Trinitarian Speculation of the Middle Ages», en B. Becker, ed., *Autour de Michel de Servet et de Sebastien Castellion* (Haarlem, 1953), pp. 29-46.

Polonia,[42] donde sus discípulos se multiplicaron. En el 1605, un año después de su muerte, estos discípulos expresaron sus doctrinas en el Catecismo de Racovia. En el siglo XVII la introducción de los escritos de Socino en Inglaterra fue uno de los factores que contribuyeron al surgimiento de la teología unitaria.

Así la reforma que Lutero desencadenó llegaba a sus últimas consecuencias. Lutero y sus seguidores veían a estos reformadores extremos con profundo horror. Lo mismo puede decirse acerca de los teólogos reformados de Suiza y Estrasburgo. Resultaba claro que estas opiniones extremas rechazaban mucho de lo que durante largo tiempo había sido tenido por fundamental dentro de la fe cristiana. La polémica católica señalaba que una vez que se rompían los diques de la autoridad eclesiástica no había modo alguno de prevenir la inundación de posiciones extremas, y que por tanto la proliferación de las sectas era consecuencia lógica de la Reforma. Esto era cierto en parte. Sin embargo, es necesario señalar que el espíritu de Europa en el siglo XVI era tal que los patrones tradicionales de autoridad estaban desapareciendo, y que por tanto la Reforma es a la vez causa y consecuencia de esa crisis de autoridad. El éxito de Lutero fue posible porque los antiguos sistemas de autoridad estaban perdiendo su vigencia. Por otra parte, el derrumbe final de la autoridad en muchas partes de Europa fue posible porque Lutero tuvo éxito.

La tarea que ahora quedaba por delante de los reformadores más tradicionales —luteranos y reformados— era exponer su teología de un modo más sistemático que durante los primeros años de lucha y descubrimiento. Los próximos capítulos tratarán sobre esos esfuerzos de sistematización.

42 O. Fock, *Der Sozinianismus*, reimpresión (Aalen, 1970); S. Kot, *Socianianism in Poland: The Social and Political Ideas of the Polish Antitrinitarians in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Boston, 1957).

V

La teología luterana hasta la Fórmula de Concordia

Los fundadores de las dos grandes tradiciones protestantes, Lutero y Zwinglio, tuvieron por sucesores a otros teólogos que sistematizaron a la vez que suavizaron esas tradiciones. Según veremos en el próximo capítulo, Calvino heredó la reforma de Zwinglio, y aunque puede decirse que los dos son los grandes fundadores de la tradición reformada, también es cierto que la teología de Calvino en cierto modo acerca la tradición reformada a la luterana, como no lo habían hecho Zwinglio y sus contemporáneos. Lo mismo puede decirse del teólogo que jugó un papel semejante en la tradición luterana, Felipe Melanchthon, puesto que el desarrollo de su teología puede verse como un proceso de acercar el luteranismo a las posiciones de los teólogos reformados Bucero y Calvino. Esto, y el hecho de que Melanchthon mitigó la teología de Lutero en varios otros puntos, dio a lugar varias controversias dentro de las iglesias luteranas. Otras controversias surgieron, aun independientemente de las diferencias entre Melanchthon y Lutero, cuando otros teólogos menores propusieron opiniones que parecían amenazar algún aspecto fundamental del protestantismo —como, por ejemplo, en el caso de Osiandro. Estas diversas controversias llevaron

por fin a la *Fórmula de Concordia* (1577), que sirvió de lugar de encuentro para la mayoría de las iglesias luteranas. Por tanto, este capítulo tendrá dos secciones principales: en primer lugar discutiremos la teología de Melanchthon; después trataremos de resumir las más importantes controversias que surgieron entre los luteranos durante el siglo XVI, y de mostrar cómo la *Fórmula de Concordia* respondió a esas controversias.

La teología de Felipe Melanchthon

Melanchthon se unió a la facultad de la Universidad de Wittenberg en 1518, cuando la reforma luterana comenzaba a tomar forma.[1] Su campo de enseñanza era el griego, y sus intereses académicos eran de carácter filológico; pero pronto el impacto de Lutero le llevó a los estudios bíblicos y teológicos. En agudo contraste con Lutero, Melanchthon provenía de un trasfondo de estudios humanistas, y aun después del amargo debate sobre el libre albedrío entre Lutero y Erasmo, Melanchthon nunca dejó de admirar al gran humanista holandés.[2] De hecho, podría decirse que la mayoría de las diferencias entre la teología de Lutero y la de Melanchthon provienen de la influencia del espíritu humanista sobre este último.

Lutero estaba consciente de las diferencias que existían entre él y su discípulo favorito, especialmente en lo que se refería a sus diversos temperamentos y dones. En una referencia frecuentemente citada, dijo: «Soy rudo, vocinglero, tormentoso y completamente belicoso... Mi tarea es quitar los troncos y piedras, cortar la maleza y las zarzas, y limpiar los bosques salvajes, y el maestro Felipe viene después suave y gentilmente, sembrando y regando con gozo, según los dones que Dios abundantemente le ha dado».[3] Fue por esta razón que cuando surgió la necesidad de escribir una confesión de fe para ser presentada ante la Dieta de Augsburgo (1530), y cuando resultó claro que lo que se necesitaba era un documento conciliador que la mayoría de los protestantes[4] pudiese firmar, y que no enajenase a quienes podrían apoyar la causa de la reforma, tal tarea le fue encomendada a Melanchthon.

1 Hay una biografía excelente: C.L. Manschreck, *Melanchthon: The Quiet Reformer* (New York, 1958).

2 Véase W. Maurer, *Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*, 2 vols. (Göttingen, 1969).

3 Citado por H.H. Lentz, *Reformation Crossroads: A Comparison of the Theology of Luther and Melanchthon* (Minneapolis, 1958), p. 2.

4 A través de este volumen llamamos «protestantes» a los seguidores de la Reforma en sus diversas modalidades, aunque de hecho ese nombre no les fue dado sino en la Dieta de Spira en el 1529.

Los dones peculiares de Melanchthon le hicieron el gran sistematizador de la teología luterana. Pero también le sirvieron para desarrollar opiniones que muchos llegaron a considerar contrarias al luteranismo original. Los dones de Melanchthon como teólogo sistemático se pusieron de manifiesto en el 1521, cuando publicó su obra *Loci communes rerum theologicarum* —Temas teológicos fundamentales— que era de hecho la primera sistematización de las principales doctrinas protestantes. Este libro tuvo un éxito enorme, y fue repetidamente reimpreso, traducido y revisado —lo último por el propio Melanchthon.

En cada nueva edición de los *Loci*, Melanchthon mostraba cómo se iba apartando del luteranismo original y recibiendo una influencia cada vez más clara del humanismo y de la tradición reformada. Por lo tanto, estas diversas ediciones de la misma obra resultan de gran valor para el historiador que trata de seguir el desarrollo cronológico de la teología de Melanchthon. Naturalmente resulta imposible seguir aquí los detalles de ese desarrollo.[5] Sin embargo, dada la importancia que tuvieron estos cambios en las opiniones de Melanchthon para el curso de la teología luterana en el siglo XVI, sí indicaremos, al exponer la teología de Melanchthon, aquellos puntos en los que tales cambios parecen ser de mayor importancia.

La primera edición de los *Loci* difería en poco de lo dicho anteriormente por Lutero. De hecho, este último se mostró tan entusiasta hacia la obra de su joven colega que en una de sus hipérboles llegó a afirmar que debía ser incluida en el canon bíblico. Pero las diversas ediciones posteriores comenzaron a mostrar un espíritu diferente, a tal punto que las iglesias luteranas se dividieron —especialmente después de la muerte de ambos protagonistas— entre «luteranos» y «filipistas».

Los *Loci* de 1521 expresaban desde el comienzo los principios de la teología de la cruz según la había expuesto Lutero —aunque en términos menos dialécticos.

> Más nos conviene adorar los misterios de la divinidad que investigarlos. Lo que es más, estos temas no pueden ser penetrados sin grave peligro, y hasta algunos santos han experimentado esto. El Señor Dios Todopoderoso vistió a su hijo de carne

5 Hay dos buenos estudios de este tema: E. Bizer, *Theologie der Verheissung: Studien zur theologischen Entwicklung des jungen Melanchthons* (Neunkirchen, 1964); W.H. Neuser, *Die Abendmahlslehre Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Neunkirchen, 1968).

> para podernos apartar de la contemplación de su propia majestad hacia la consideración de la carne, y especialmente de nuestra flaqueza... Por lo tanto, no hay razón para que nos esforcemos tanto en temas tan excelsos como «Dios», «la unidad y trinidad de Dios», «el misterio de la creación» y «el modo de la encarnación». ¿Qué lograron, pregunto yo, los escolásticos durante las muchas edades cuando estaban discutiendo sólo estas cuestiones?[6]

La teología debe tener entonces un propósito práctico y debe tratar sobre temas tales como el pecado y su poder, la gracia, la ley y la justificación, puesto que «conocer a Cristo es conocer sus beneficios, y no como ellos [es decir, los escolásticos] dicen, reflexionar sobre sus naturalezas y los modos de su encarnación».[7] La razón por la que en distintas épocas algunos teólogos cristianos han enseñado la doctrina del libre albedrío es que se han dejado llevar por la filosofía. En este punto, sin embargo, las enseñanzas de los filósofos y las de las Escrituras son diametralmente opuestas, puesto que mientras los primeros afirman el libre albedrío, las Escrituras lo niegan. Esto es de suma importancia, pues la doctrina del libre albedrío tiende a eclipsar los beneficios de Cristo. Este es sólo uno de los muchos casos en los que las enseñanzas claras de las Escrituras han sido abandonadas en pro de la filosofía. El resultado es que «aparte de las Escrituras del canon, no hay literatura fidedigna en la iglesia. En general, lo que nos ha sido dado en los comentarios apesta a filosofía».[8]

Esta opinión negativa acerca de las capacidades humanas puede verse también en el modo en que Melanchthon trata acerca de las virtudes de los paganos. Melanchthon concuerda en que hay mucho digno de admiración en Sócrates, Zenón y Catón. «Sin embargo, puesto que estas características se encontraban en mentes impuras, y aun más, ya que estas supuestas virtudes surgían del amor a sí mismo y del amor a la propia alabanza, no han de ser consideradas como verdaderas virtudes, sino como vicios».[9] La ley natural, aunque nos ha sido dada por Dios, no es guía fidedigno, puesto que la razón humana ha quedado de tal modo cegada y pervertida por el pecado que ya no puede hablar

6 *LCC*, 19::21.
7 *Ibid.*, 21-22.
8 *Ibid.*, 23.
9 *Ibid.*, 34.

correctamente acerca de la ley natural.[10] En resumen, la impresión general que se recibe al leer esta primera edición de los *Loci* es que Melanchthon está profundamente convencido de la discontinuidad radical entre la razón y la revelación, entre el ser humano caído y los propósitos divinos, y entre la creación tal y como existe ahora y la redención.

Si ahora comparamos esto con los *Loci* de 1555, veremos que los cambios son importantes. En primer lugar, la edición de los *Loci* comienza con largas exposiciones acerca de Dios, la Trinidad y la creación —precisamente tres de los temas que en la primera edición Melanchthon había dejado a un lado, no por no ser ciertos, sino por ser impenetrables a la razón humana, y por no relacionarse directamente con los «beneficios de Cristo». Al hablar acerca del conocimiento de Dios que tuvieron los sabios de la antigüedad, no niega tal conocimiento, sino que más bien está de acuerdo en que Jenofonte, Platón, Aristóteles y Cicerón sabían que había un Dios, y que era todopoderoso, sabio, justo y bueno. Su conocimiento de Dios, aunque verdadero, era insuficiente, porque sabían de la existencia y naturaleza de Dios, pero no sabían de los propósitos de Dios hacia ellos, ni del evangelio.[11] Esto todavía no va más allá de la distinción que Lutero había hecho entre el conocimiento de Dios «general» y el «propio». Pero es notable el hecho de que Melanchthon eliminó sus comentarios negativos acerca de los paganos en la edición anterior y los sustituyó por esta palabra generalmente positiva. Aun más, al discutir la Trinidad, y en general a través de toda la nueva edición, Melanchthon se muestra dispuesto a conceder gran autoridad —aunque, naturalmente, una autoridad siempre subordinada a la de las Escrituras— a los «padres» y comentaristas a quienes había rechazado tan radicalmente en el 1521.

El punto en que puede verse más claramente el espíritu diferente de esta nueva edición es en la discusión del pecado, el ser humano natural y el libre albedrío. Mientras que en la sección sobre el pecado de la primera edición lo que se había subrayado era la corrupción humana, lo que se destaca en esta nueva edición es el intento de mostrar que Dios no es el creador del pecado. En la discusión del pecado original, esto no plantea graves dificultades, ya que Melanchthon puede decir, junto a casi toda la tradición cristiana, que Dios no deseaba ni causó el pecado. Fueron el Diablo y los humanos, sin coacción alguna por parte de Dios,

10 *Ibid.*, 50.
11 C.L. Manschreck, ed., *Melanchthon on Christian Doctrine: Loci communes (1555)* (New York, 1965), pp. 5-6.

quienes cayeron en pecado haciendo uso de su propio albedrío.[12] Es al discutir el albedrío que queda aún en el pecador que Melanchthon muestra, no tanto haberse apartado de la doctrina original de Lutero, sino más bien que sus intereses son muy distintos de los del gran Reformador. Aquí Melanchthon distingue entre dos campos dentro de los cuales es posible hablar del libre albedrío. El primero es la capacidad de decidir qué han de hacer los miembros externos, es decir, de decidir las acciones propias. Este tipo de albedrío todavía subsiste en el pecador. El segundo campo de acción es el que tiene que ver con las relaciones con Dios, y con la corrupción de la naturaleza humana. En este campo el humano no tiene albedrío alguno, «porque no podemos por nuestros propios medios encender en nuestro corazones una firme creencia en Dios».[13] Luego, aunque el pecador no puede por sí mismo lograr la fe que justifica, sí puede —y debe— gobernar sus diversas acciones según la fuerza del albedrío que todavía le queda. Aún más, en lo que se refiere a la justificación, Melanchthon trata de evitar las consecuencias más extremas de las enseñanzas de Lutero, y señala que la voluntad humana juega un papel dentro de esa justificación. «No debemos pensar que el humano sea un pedazo de madera o una piedra, sino más bien que al oír la palabra de Dios, en la que se nos muestran el castigo y el consuelo, no debemos rechazarla ni resistirla».[14] Y tras citar las palabras de Crisóstomo en el sentido de que Dios atrae al humano hacia sí, Melanchthon afirma que «empero, atrae al que lo desea y no al que se resiste».[15] Luego, Melanchthon diría que en la conversión hay tres causas concomitantes: la Palabra, el Espíritu y la voluntad humana. Esto es lo que sus opositores —y los opositores del *Interin de Leipzig*, que discutiremos más adelante— llamaban su «sinergismo», es decir, que Dios y el hombre cooperan en la obra de salvación.

También en la doctrina de la eucaristía se acusó a Melanchthon de haber abandonado su luteranismo anterior. En la edición de los *Loci* de 1521 sólo hay una referencia breve a la mesa del Señor, y allí lo que se subraya no es la presencia de Cristo —que no se discutía entonces— sino la necesidad de negar el poder del sacramento para justificar, y de negar también que el sacrificio de Cristo se repita en el altar. En la *Confesión de Augsburgo* de 1530, escrita por Melanchthon, se afirma claramente la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo en el pan

12 *Ibid.*, 45.
13 *Ibid.*, 57-58.
14 *Ibid.*, 60.
15 *Ibid.*

y el vino, y se niega la opinión contraria.[16] Sin embargo, en aquel tiempo la principal preocupación de Melanchthon era rechazar las doctrinas más espiritualistas de Zwinglio y de los anabaptistas. Cuando otros reformadores moderados —tales como Bucero y Calvino— comenzaron a ofrecer interpretaciones de la presencia real de Cristo en la eucaristía que le parecían aceptables a Melanchthon, éste comenzó a aproximarse a sus opiniones, hasta tal punto que pronto se le acusó de ser criptocalvinista. Sin embargo, para hacerle justicia a Melanchthon es necesario señalar, en primer lugar, que nunca estuvo totalmente de acuerdo con Lutero en lo que se refiere a la cena del Señor[17] y, en segundo lugar, que lo que le llevó a buscar un entendimiento con los teólogos reformados fue el mismo espíritu conciliador que Lutero había alabado en él. Empero sí fue muy desafortunado su intento de aproximarse a otros grupos protestantes cambiando el texto de la *Confesión de Augsburgo*, eliminando del artículo sobre la cena la frase «verdaderamente presente», y omitiendo también la sección que rechazaba las doctrinas contrarias. También se atrevió a modificar el texto original de la *Confesión* en aquellos lugares en que le parecía que se había hablado demasiado negativamente acerca de las capacidades humanas. El resultado fue el texto de la *Confesión* que por lo general se llama la *Variata*. Aunque al parecer sus motivos eran encomiables, el hecho es que tal intento de cambiar una confesión que había sido firmada por los principales dirigentes luteranos no daba muestra de gran sensatez. Es cierto que él había sido su autor. Pero la *Confesión* era ahora un documento oficial de las iglesias luteranas, que no le pertenecía ya a él, y por tanto las distintas ediciones de la *Variata*, en lugar de producir un acercamiento con los reformados, tuvieron por resultado amargas controversias entre los propios luteranos, y a la larga recrudecieron la posición luterana frente a la interpretación calvinista de la presencia de Cristo en la eucaristía.

Todo esto se complicó cuando la posición de Melanchthon como dirigente de las iglesias luteranas se vio seriamente comprometida por el hecho de haber aceptado el *Interin de Leipzig*. Carlos V había derrotado a los protestantes en el campo de batalla, y en 1548 les impuso un documento escrito por dos católicos y por el luterano Juan Agrícola. Este documento, generalmente conocido como el *Interin de Augsburgo*, tenía el propósito de producir un acuerdo provisional entre católicos y protestantes hasta que un concilio pudiese decidir acerca de los temas

16 *CR*, 26:278.
17 Neuser, *Die Abendmahlslehre Melanchthons...*, pp. 354-63.

debatidos. Debido a circunstancias particulares, y a la oposición de Melanchthon y otros, el *Interin de Augsburgo* fue mitigado en Sajonia, y el documento resultante fue el *Interin de Leipzig*, que Melanchthon aceptó. Como ha sucedido en tantos casos paralelos en la historia de la iglesia, este intento de promulgar un «credo por decreto» no tuvo éxito, ya que la oposición de las masas fue demasiado grande. Pero mientras los *Interines* de Augsburgo y Leipzig estaban vigentes, muchos de los dirigentes protestantes tuvieron que sufrir por negarse a aceptarlos. El resultado de todo esto fue que comenzó a perderse la confianza en el antiguo compañero de Lutero, y que varios teólogos luteranos comenzaron a señalar la distancia que separaba a Melanchthon de Lutero. Melanchthon afirmaba haber aceptado el *Interin* porque lo que en él se le pedía que firmase consistía meramente en *adiáfora*, es decir, en cuestiones sobre las cuales podría uno aceptar una u otra opinión sin ser infiel a la Escritura. Esto dio origen a la controversia adiaforista —que discutiremos más adelante en este capítulo— y vino a debilitar aún más la autoridad de Melanchthon entre los luteranos.

Puesto que tendremos ocasión de referirnos de nuevo a Melanchthon al discutir las diversas controversias que dividieron a las iglesias luteranas en el siglo XVI, no es necesario discutir aquí cada aspecto de su teología. Sin embargo, sí conviene terminar esta sección con un comentario general. No cabe duda de que el espíritu de Melanchthon era muy distinto del de Lutero, puesto que mientras este último subrayaba la recta doctrina por encima de la unidad, el primero buscaba la unidad por encima del acuerdo total en todos los puntos de doctrina. Aún más, Melanchthon introdujo en la teología luterana un espíritu humanista que no se encontraba en ella anteriormente, y por tanto quienes decían que Melanchthon estaba sutilmente tergiversando la teología de Lutero tenían razón en parte. Pero ese espíritu también le permitió a Melanchthon establecer relaciones más estrechas entre el movimiento reformador alemán y la tradición humanista. No es en vano que le fue dado el título de *Praeceptor Germaniae*, puesto que él fue sin lugar a dudas el gran maestro de Alemania, y la distinguida y larga tradición de la erudición teológica alemana tiene en él su primer miembro destacado. Por otra parte, las diferencias entre ambos reformadores alemanes se han exagerado como resultado de las controversias que tuvieron lugar después de la muerte de ambos. Quienes insisten sobre la firmeza de Lutero frente a toda desviación doctrinal tienden a olvidar que en el Coloquio de Marburgo fue Lutero quien pareció dispuesto a aceptar la intercomunión con Zwinglio y los suizos, hasta que Melanchthon le señaló que esto podría crear dificultades irreconciliables con el emperador y los católicos. Pero en todo caso es cierto que la flexibilidad de Melanchthon fue tal que en sus últimos años, en lugar de contribuir a la unidad de la confesión luterana, vino a ser causa de mayores divisiones. Es interesante notar que en las controversias que pasaremos ahora a estudiar la voz de Melanchthon fue rara vez un factor determinante en el resultado final. Luego, por razón de su flexibilidad —sobre todo en lo que se refiere al *Interin*— Melanchthon perdió su posición de dirigente principal del luteranismo, y dejó así a las iglesias luteranas a la merced de amargas controversias que las dividieron y debilitaron hasta que se logró cierto acuerdo en la *Fórmula de Concordia* del 1577.

Controversias entre luteranos

Las controversias que tuvieron lugar dentro de la tradición luterana a mediados del siglo XVI han sido clasificadas de diversas maneras. Ninguna de esas clasificaciones es completamente satisfactoria, puesto que estas controversias se relacionan entre sí de tal modo que resulta difícil determinar dónde termina una y comienza la otra. Por lo tanto, a fin de simplificar nuestra discusión, clasificaremos estas controversias siguiendo un principio muy sencillo: en primer lugar discutiremos aquéllas que tuvieron lugar antes de que se desarrollase una clara distinción entre luteranos y filipistas —o melanchthonianos— y después pasaremos a discutir aquellas otras cuestiones que surgieron como resultado de las diferencias entre estos dos campos. La primera categoría incluye la controversia antinomiana y la que surgió alrededor de la persona y las doctrinas de Osiandro.

La controversia antinomiana —de *anti* y *nomos*, opuestos a la ley— tuvo lugar en tres etapas. Las dos primeras giraron alrededor de la persona de Juan Agrícola, y tuvieron que ver tanto con Lutero como con Melanchthon. La tercera etapa comenzó en el año 1556, en un sínodo reunido en Eisenach.

Juan Agrícola (1409-1566) fue uno de los primeros compañeros de Lutero en la Universidad de Wittenberg —de hecho, nació en Eisleben, donde también nació Lutero.[18] En el 1519 acompañó a Lutero en el debate de Leipzig. También estuvo presente en la mayoría de las dietas que señalaron las principales etapas en los primeros pasos de la Refor-

18 J. Rogge, *Johann Agricolas Lutherverständnis, unter besonderer Berucksichtigung* (Berlin, 1961.

ma —Spira en 1526 y en 1529, Augsburgo en 1530 y 1547-48, y Regensburgo en 1541. Cuando Lutero le envió a Eisleben, Agrícola culpó a Melanchthon por lo que le pareció ser un exilio del ambiente universitario. Es posible que sus ataques posteriores, primero contra Melanchthon, y después contra Lutero, hayan tenido cierta relación con su orgullo herido. En el 1548 perdió todo prestigio entre los dirigentes protestantes por prestarse a ser uno de los autores del *Interin de Augsburgo*.

La primera etapa de la controversia surgió cuando Agrícola atacó las *Instrucciones para Visitadores* escritas por Melanchthon.[19] Melanchthon había escrito estas instrucciones a petición de Lutero, y en ellas sostenía que era necesario ayudar a los creyentes a comprender mejor lo que se esperaba de ellos en lo que se refería a la vida moral. Con ese fin en mente, recomendaba que se predicase frecuentemente sobre la Ley, y especialmente sobre el Decálogo, no sólo para llamar a los pecadores al arrepentimiento, sino también para que los creyentes pudiesen comprender algo más de la voluntad de Dios, y tratar de obedecerla. Agrícola se opuso a tales instrucciones, que le parecían ser una concesión al catolicismo romano. Es posible que su objeción estuviese algo teñida de celos, puesto que había tenido que abandonar la universidad, y Melanchthon era uno de sus más distinguidos profesores. Pero en todo caso Lutero reunió a ambos teólogos en Torgau (1528) y logró que se reconciliasen. En esta primera etapa de la controversia, lo que se debatía era sobre todo si el arrepentimiento sigue a la fe, o viceversa. Agrícola sostenía la primera opinión, y Melanchthon la segunda. Como resultado de la reunión de Torgau, las ediciones posteriores de las *Instrucciones* incluían el siguiente párrafo:

> Empero algunos sostienen que nada ha de enseñarse como antecedente a la fe, y que el arrepentimiento sigue a la fe, de modo que nuestros contrincantes [es decir, los católicos] no puedan decir que hemos contradicho nuestras enseñanzas. Es necesario recordar que el arrepentimiento y la ley pertenecen a la misma fe común. Puesto que es naturalmente necesario creer primero que Dios es el que amenaza, ordena y atemoriza, etc. Y por tanto es mejor que los que no tienen educación, la gente común, entiendan que tales etapas de la fe tienen todavía el nombre de arrepentimiento, mandamiento, ley, temor, etc., a fin de que puedan distinguir mejor la fe en Cristo que los apóstoles llaman fe que justifica, es decir, la fe que hace al creyente justo y le limpia de pecado. Esto no puede hacerlo la fe que nace del mandamiento y del arrepentimiento, aunque por esta causa el creyente común tiene dudas acerca del sentido de la fe y comienza a plantearse en su mente cuestiones inútiles.[20]

19 *CR*, 26:7-28.

Sin embargo, la cuestión no iba a quedar así, puesto que nueve años más tarde, en el 1537, Agrícola regresó a Wittenberg, y allí publicó una serie de tesis en las que atacaba tanto a Melanchthon como a Lutero. Su posición ahora era la de un antinomismo explícito. Según él, la ley no tenía función alguna en la predicación del evangelio, y por lo tanto su lugar adecuado eran los tribunales civiles más bien que el púlpito. Moisés debería ser enviado al cadalso, y quienquiera predique sus doctrinas ni siquiera ha comenzado a comprender el evangelio. La predicación de la ley no puede producir arrepentimiento, porque el verdadero arrepentimiento requiere fe, y la fe solamente puede venir mediante la predicación del evangelio. Tampoco es útil la ley para servir de guía moral a los cristianos, puesto que éstos hacen la voluntad de Dios, no por razón de un mandamiento externo, sino por razón de un impulso interno. En cierto sentido, la posición de Agrícola era una exageración de algunos de los primeros ataques de Lutero contra la ley. Pero precisamente por esa razón se le hacía necesario a Lutero refutarle, para evitar malentendidos con respecto a sus propias opiniones. Como resultado, Melanchthon quedó ahora relegado a la posición de espectador mientras Lutero refutaba a Agrícola en una serie de tesis debatidas públicamente. Agrícola apeló al elector, y el resultado fue que tuvo que partir de Wittenberg hacia Brandeburgo. Por último se retractó, pero cuando trató de visitar a Lutero de nuevo en Wittenberg el Reformador no le recibió.

La tercera etapa de la controversia antinomiana surgió del debate sobre las enseñanzas de Jorge Mayor, que discutiremos más adelante en este capítulo. En esa controversia, Nicolás von Amsdorf (1483-1565), uno de los más firmes defensores de la teología de Lutero contra todo intento de cambiarla, había afirmado que las obras no eran en modo alguno necesarias para la salvación. Esto fue tomado por Andrés Poach (1516-1585), quien añadió que la función de la ley en la vida cristiana es sólo acusar al pecador y mostrarle su pecaminosidad. Poach y sus

20 *LW*, 40:275. También en *CR*, 26:51-52. Véase la carta de Melanchthon a Justus Jonas en *CR*, 1:914-18.

seguidores llevaron el principio luterano de la libertad cristiana a sus últimas consecuencias, diciendo que los cristianos no están sujetos a obediencia alguna, y volviendo así a la doctrina de Agrícola según la cual solamente el evangelio, y no la ley, ha de ser predicado. En otras palabras, rechazaban completamente «el tercer uso de la ley» como guía para el cristiano.

La posición antinomiana fue finalmente rechazada en el 1577 por la *Fórmula de Concordia*. Como veremos más adelante, el principal propósito de esa *Fórmula* fue ponerle fin a la división que existía entre los luteranos estrictos y los filipistas —aunque ya en ese tiempo tanto Lutero como Melanchthon habían muerto. Pero la *Fórmula* también trató de resolver otros debates que debilitaban la confesión luterana. Uno de ellos era la controversia antinomiana. Puesto que en este caso los luteranos estrictos estaban de acuerdo con los filipistas, el artículo seis de la *Fórmula* afirma un tercer uso de la ley para los creyentes «después de haber renacido, y aunque la carne todavía es parte de ellos, para darles por esa razón una regla clara según la cual gobernar y regular toda su vida».[21] Tras una serie de afirmaciones positivas, sigue la condenación del antinomismo:

> Luego condenamos como peligrosa y subversiva de la disciplina cristiana y de la verdadera piedad la doctrina falsa según la cual la ley no ha de ser predicada, del modo y en la medida arriba descritos, a los cristianos y verdaderos creyentes, sino sólo a los incrédulos, a los no cristianos, y a los impenitentes.[22]

Aunque las opiniones de los antinomianos fueron rechazadas por la *Fórmula de Concordia*, tales opiniones aparecieron de nuevo, con algunas variaciones, en otros contextos. Calvino tuvo que oponerse a los «libertinos», quienes eran en realidad antinomianos. En el siglo XVII apareció en Inglaterra una serie de sectas a las que los teólogos más conservadores de ese tiempo dieron el título de «antinomianas». Un caso parecido tuvo lugar en Nueva Inglaterra alrededor de la persona de Anne Hutchinson. Luego, aunque el luteranismo ortodoxo excluyó el antinomismo mediante la *Fórmula de Concordia*, esta cuestión se ha planteado repetidamente a través de todo el curso de la teología protestante.

21 T.G. Tappert, ed., *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church* (Philadelphia, 1959), pp. 479-80.
22 *Ibid.*, p.481.

La otra controversia que hemos mencionado anteriormente giró alrededor de las enseñanzas de Andrés Osiandro (1498-1552), acerca de quien R. Seeberg ha dicho que «entre los personajes secundarios del período de la Reforma, fue quizá el más importante».[23] Osiandro fue el principal dirigente de la Reforma en Nüremberg, y participó en el Coloquio de Marburgo en el 1529 y en la Dieta de Augsburgo en 1530. Por negarse a firmar el *Interin de Augsburgo*, tuvo que abandonar Nüremberg, y vino a ser profesor de la Universidad de Koenigsberg. Fue hacia el final de su vida, en el 1550, que publicó su *Disputación sobre la justificación*, que le dio origen a la controversia. Esta obra fue seguida, entre otras, por otro tratado *Acerca del único mediador Jesucristo y de la justificación por la fe*.

Aunque el principal tema que se discutía en esta controversia era la doctrina de la justificación, Osiandro no proponía sus opiniones sobre este tema aisladamente de todo el sistema de la teología. Por el contrario, su modo de ver la justificación era parte de toda una perspectiva teológica que difería en muchos puntos de la de los otros reformadores. En una palabra, Osiandro era un místico, y su teología era la de una unión mística con Cristo como la Palabra eterna de Dios. La mayoría de los otros reformadores temía esta clase de teología que tendía a oscurecer la distancia que separa a Dios del ser humano, y a centrar la atención en el Verbo eterno más bien que en la revelación histórica de Dios en Jesucristo.

Su misticismo del Verbo puede verse en el modo en que Osiandro trata acerca de Adán y de la imagen de Dios en el ser humano. La imagen de Dios no es algo que ha de encontrarse en nosotros como criaturas. La imagen es el Hijo mismo. Se dice que el ser humano ha sido hecho según la imagen de Dios, porque ya antes de la fundación del mundo Dios había decidido que el Hijo se encarnaría, y ese Verbo encarnado fue el patrón para la creación de la humanidad. Luego, la encarnación no fue la respuesta de Dios al pecado, sino su propósito eterno. Aun si Adán no hubiese caído, Cristo se habría encarnado. Pero, ya antes de la encarnación, el ser humano había sido creado de tal modo que la imagen de Dios —es decir, el Hijo— pudiera morar en él. Tal fue el caso de Adán antes de la caída, puesto que la justicia original de Adán consistía precisamente en que el Hijo moraba en él, y fue esto lo que perdió al pecar.

23 R. Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines*, vol. 2 (Grand Rapids, 1956), p. 372, n.1. Véase: E. Hirsch, *Die Theologie des Andreas Osiander und ihre geschichtlichen Voraussetzungen* (Göttingen, 1919).

Esto quiere decir que lo que el humano necesita ahora para su propia justificación es que el Hijo vuelva a morar en él. Por razón de la caída, la encarnación vino a tener un propósito adicional: la redención y justificación de la humanidad. La obra redentora de Cristo quiere decir tanto que Cristo sufrió la ira de Dios y que así ganó el perdón de los pecados para toda la humanidad, como que Cristo cumplió la ley en nombre de esa humanidad, de tal modo que ya no se hace necesaria la obediencia estricta de la ley antes de que el pecador pueda ser declarado justo. Sin embargo, para que esto llegue a ser cierto de un individuo, ese individuo ha de ser justificado. Esto lo hace Cristo habitando en esa persona. Luego, la justificación no es, como en el caso de Lutero, algo que Dios imputa por razón de su gracia y su amor, sino que es más bien algo que Dios encuentra en el humano porque Cristo está en él. La justicia del creyente es Dios mismo —el Verbo que mora en el creyente. Usando una ilustración que recuerda el modo en que los capadocios trataban de la unión de Dios y del hombre en Cristo, Osiandro afirma que lo que de hecho sucede cuando Cristo mora en el creyente es que el océano de la justicia divina envuelve la pequeña gota de la pecaminosidad humana, de tal modo que cuando Dios declara justo al pecador lo hace con miras a este vasto océano de pureza, que oculta la pequeña gota de pecado.

Esta presencia justificadora de Cristo en el ser humano tiene lugar mediante la «palabra externa» de la Escritura y la proclamación; pero es la «palabra interna», el Verbo como segunda persona de la Trinidad, lo que es más importante dentro de este contexto. La humanidad de Cristo, y las palabras que él pronunció como hombre, son el vehículo de su divinidad. Pero en último análisis lo que justifica y lo que puede ser correctamente llamado «Mediador» es únicamente la divinidad de Cristo.

Las doctrinas de Osiandro fueron atacadas por diversos teólogos. Como veremos en el capítulo siguiente, Calvino refutó repetidamente esas teorías. Desde fecha anterior había razones de tensión entre Melanchthon y Osiandro, puesto que este último se había negado a aceptar el *Interin* y había tenido que partir al exilio en Koenigsberg, mientras que el profesor de Wittenberg afirmó que podía aceptar sin reservas la versión del *Interin* preparada en Leipzig, y pudo permanecer en su puesto universitario. Luego, no ha de sorprendernos el que Melanchthon tomase esta ocasión para mostrar que su rival no era tan ortodoxo como pretendía serlo. En una serie de tratados, y en la llamada *Confesión Sajona* del 1552 —de hecho, otra variante de la *Confesión de*

Augsburgo— Melanchthon afirmó que Osiandro se había apartado de la clara doctrina evangélica, y que al afirmar que Dios justifica en virtud de la justicia de Cristo que encuentra en el pecador el profesor de Koenigsberg había abandonado la doctrina protestante de la justicia imputada, y se había acercado en demasía al catolicismo romano.[24] El teólogo italiano Francesco Stancaro trató de refutar a Osiandro afirmando que Cristo es «Mediador» solamente según su naturaleza humana, y no según su divinidad —posición ésta que antes habían sostenido Pedro Lombardo y otros.[25] Pero quizá la refutación más coherente de las opiniones de Osiandro fue la de Matías Flacio.

Matías Flacio (1520-1575) ha sido llamado el mejor teólogo luterano de la segunda generación. No cabe duda de que fue uno de los más arduos defensores del luteranismo estricto contra las «innovaciones» de Melanchthon y otros. Sólo conoció a Lutero durante unos pocos años, puesto que llegó a Wittenberg unos cinco años antes de la muerte del Reformador. Pero a pesar de ello llegó a ser un ferviente admirador de Lutero, y seguidor convencido de sus enseñanzas. Era profesor de hebreo en Wittenberg cuando el *Interin* fue proclamado, y decidió partir al exilio antes que aceptarlo. Entonces llegó a ser uno de los más famosos profesores en la Universidad de Jena, que había sido fundada precisamente para defender el luteranismo estricto frente a los filipistas que se habían posesionado de Wittenberg.[26] Más adelante le veremos envuelto en varias otras controversias, siempre defendiendo la posición del luteranismo más estricto. Frente a Osiandro, afirma —además del punto claro de que la doctrina de la justificación de Osiandro no es ya una justificación imputada— que el profesor de Koenigsberg separa la satisfacción de Cristo de la justificación del creyente, y oculta así el carácter central de esa satisfacción. Osiandro había dicho que la redención y la justificación no pueden ser lo mismo, puesto que la primera tuvo lugar hace unos 1500 años, mientras que la última todavía está teniendo lugar en el caso de cristianos individuales. Frente a tal argumento, Flacio responde que la relación entre la redención y la justificación es mucho más estrecha de lo que Osiandro parece pensar. La función de la redención no es sólo hacer posible la justificación. El acto de la redención es el mismo acto de la justificación, porque cuando un

24 Véase: Manschreck, ed., *Loci...*, p. 179.
25 O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, 4 vols. (Göttingen, 1908-1927), 4:475.
26 La obra clásica en este sentido es la de W. Preger, *Matthias Flacius Illyricus und sien Zeit* (Erlangen, 1859-61). Véase también L. Haikola, *Gesetz und Evangelium bei Matthias Flacius Illyricus* (Lund, 1952).

pecador es justificado lo que Dios hace es sencillamente que le considera justo en virtud de la redención. Esta distinción es importante, porque la posición de Osiandro tiende a colocar el acento sobre la Palabra eterna de Dios en virtud de cuya presencia en el pecador Dios le justifica. Si tal fuera el caso, sería difícil ver qué función podría tener el acto sacrificial del Verbo encarnado. Según Flacio, Dios justifica al pecador, no porque vea en él al Verbo eterno, sino a base de la obediencia de Cristo. Por último, esto se relaciona estrechamente con la afirmación de Osiandro en el sentido de que la encarnación había sido predestinada como el punto culminante de la creación, aún aparte de la caída, porque esto también tiende a eclipsar la relación que existe entre la obediencia histórica de Cristo y la justificación del pecador. Por lo tanto, las opiniones de Osiandro pervierten mucho más que un mero aspecto de la doctrina de la justificación: destruyen el corazón mismo del evangelio.[27]

Como en el caso de las demás controversias discutidas en esta sección, la *Fórmula de Concordia* respondió a los temas debatidos. A fin de hacer esto, centró su atención sobre la cuestión de si Cristo justifica según su naturaleza divina (Osiandro) o según su humanidad (Stancaro).

> También se ha planteado la cuestión: ¿Según cuál naturaleza es Cristo nuestra justicia? Dos doctrinas opuestas y mutuamente contradictorias han invadido algunas iglesias.
>
> Un bando ha sostenido que Cristo es nuestra justicia solamente según su divinidad. Cuando él mora en nosotros por la fe, frente a esta divinidad los pecados de todos son considerados como una gota de agua en contraste con un inmenso océano. Otros, por el contrario, han sostenido que Cristo es nuestra justicia ante Dios solamente según su naturaleza humana.
>
> Frente a estos dos errores creemos, enseñamos y confesamos unánimamente que Cristo es nuestra justicia, no según la naturaleza divina sola, ni tampoco según su sola naturaleza humana. Por el contrario, todo el Cristo según ambas naturalezas es nuestra justicia por virtud de la obediencia que le rindió al Padre hasta la muerte misma, tanto en su divinidad como en su humanidad.[28]

27 Véase Haikola, *Gesetz und Evangelium...*, pp. 85-95 y 254-57. Haikola subraya la diferencia entre Lutero y Flacio en sus respectivos modos de entender la justificación: pp. 85-96.
28 Tappert, ed., *The Book of Concord*, pp. 472-73.

Para más explicación, la *Fórmula* afirma que Dios perdona los pecados «puramente por su gracia, sin ninguna obra, mérito o dignidad antecedente, presente o subsiguiente».[29] Por último, entre las opiniones condenadas está la que sostiene que «la fe no se basa solamente en la obediencia de Cristo, sino también en su naturaleza divina en cuanto mora y obra dentro de nosotros, y que mediante ese existir de tal naturaleza dentro de nosotros nuestros pecados son encubiertos».[30]

Las dos controversias que acabamos de discutir —la una con respecto a las doctrinas de Osiandro y la otra con respecto al antinomismo— nunca dividieron a los principales dirigentes del luteranismo. Tanto los luteranos estrictos como los filipistas concordaban en rechazar las opiniones de Osiandro y las de los antinomianos. Empero las controversias que ahora ocuparán nuestra atención sí produjeron divisiones más profundas. En toda ellas, de un modo o de otro, el conflicto era entre la adherencia estricta a los principios de Lutero por una parte, y la tendencia de los filipistas a suavizar esos principios por otra. En algunos casos, fue Melanchthon mismo quien se encontró en el centro de la controversia; en otros, fueron otros filipistas los que se opusieron al luteranismo estricto. Por otra parte, quienes se daban el título de luteranos estrictos no siempre permanecían fieles al espíritu original del Reformador. El punto en que esto se veía más claramente era su esfuerzo por clarificar todo detalle de doctrina, y de pensar que la fe estaba constantemente amenazada. Tal no era el espíritu de Lutero, puesto que el Reformador, al mismo tiempo que se preocupaba profundamente por la doctrina correcta, y aunque se mantuvo firme en su postura teológica, siempre permitió mayor diversidad doctrinal que sus discípulos posteriores.

Por tanto, en cierto sentido todas las controversias que ahora vamos a resumir no eran sino una sola controversia en la que lo que se discutía era hasta qué punto debía uno *sujetarse* a lo que Lutero había dicho sobre la *libertad cristiana*. La paradoja resulta clara, y por tanto se trata de una controversia que no puede ser resuelta, puesto que cualquiera de los dos extremos negaría un aspecto fundamental de la doctrina de Lutero. Por tanto, estas controversias pueden compararse a las que tuvieron lugar después de Orígenes o de Agustín, y son ejemplo del

29 *Ibid.*, p. 473.
30 *Ibid.*, p. 475.

modo en que los seguidores de un espíritu genial pronto se dividen en cuanto a la interpretación de ese espíritu.

La primera gran controversia que hemos de discutir se refiere al *Interin*, y también se le conoce como la «controversia adiaforista». Aunque ya nos hemos referido de pasada a esa controversia, debemos ahora examinarla más detalladamente, porque ilustra el carácter del conflicto entre los filipistas y los luteranos estrictos. Cuando Carlos V y la Dieta de Augsburgo (1548) proclamaron el *Interin de Augsburgo*, la mayor parte de los protestantes se negó a aceptarlo. Aunque el teólogo luterano Agrícola había participado en su redacción, el *Iterin* era en realidad un documento católico romano el en que se reestablecían todas las doctrinas y prácticas tradicionales. Las únicas concesiones importantes que se les hacían a los protestantes eran el matrimonio del clero, la comunión en ambas especies y la justificación por la fe. Pero aun esta última se expresaba en tal modo que resultaba ser lo mismo que la justificación mediante las obras. Puesto que muchos protestantes se negaron a aceptar el *Interin de Augsburgo*, cientos de ellos fueron muertos, y muchos pastores se vieron obligados a partir al exilio. En la Sajonia electoral, empero, la situación se complicó porque el duque Mauricio se había adueñado del gobierno traicionando al gobernante legítimo, Juan Federico. De hecho, fue la traición del duque Mauricio lo que no solamente le había dado el electorado a él, sino que también había asegurado la autoridad de Carlos V sobre el Imperio. Empero Mauricio se percataba de que no podía gobernar frente a la oposición de la población, que en su enorme mayoría era fuertemente protestante. Por ello invitó a Melanchthon a regresar a Wittenberg y volver a abrir la universidad. Melanchthon y sus seguidores se negaron a ello mientras estuviese vigente el *Interin de Augsburgo*. Esto colocó a Mauricio en una posición difícil, entre los protestantes por un lado y el emperador por otro. Repetidamente trató de persuadir a los profesores luteranos para que volvieran a la universidad. Melanchthon insistió en que el *Interin* se oponía a la Palabra de Dios y que por tanto no podía aceptarlo.[31] Sus colegas le apoyaban. Pero su situación tampoco resultaba cómoda, puesto que se percataban de que en última instancia tendrían que decidir entre hacer algunas concesiones y permitir que las iglesias protestantes fuesen totalmente destruidas. Tras una larga serie de debates y negociaciones, Melanchthon y la mayoría de los teólogos de Wittenberg llegaron a la conclusión de que podían aceptar una versión

31 *CR*, 6:853-57.

modificada del *Interin de Augsburgo*, conocida como el *Interin de Leipzig*. Este último conservaba la doctrina de la justificación por la fe, pero en la mayoría de las otras cuestiones debatidas regresaba a la situación existente antes de la Reforma. La única otra concesión importante era que la misa no se consideraría ya un sacrificio meritorio. Sobre esa base, Melanchthon, Bugenhagen y otros teólogos de Wittenberg aceptaron el *Interin* como la única alternativa viable y se dedicaron a asegurarse de que se continuara proclamando la doctrina de la justificación por la fe, que para ellos era el centro del evangelio. La justificación teológica para tal paso la encontraban en la distinción entre lo que es esencial y lo periférico —llamado también la adiáfora.[32] En lo esencial —especialmente en la justificación por la fe— no es lícito ceder en modo alguno. Empero sí hay condiciones en las que la paz de la iglesia requiere que se hagan concesiones en cuanto a la adiáfora. Confundir lo esencial con la adiáfora, e insistir en todo detalle de esta última, es negar la libertad cristiana, y puede hasta llevar de regreso a la justificación por las obras.

Empero al tomar tal posición no habían tenido en cuenta a los protestantes en otras partes de Alemania, quienes sufrían por haberse negado a aceptar el *Interin de Augsburgo*. A los ojos de tales personas, lo que se había hecho en *Leipzig* no era sino traición. El verdadero elector de Sajonia estaba en prisión. Sus hijos estaban en el exilio, y sus partidarios trataban de organizar en la Universidad de Jena un nuevo centro de teología protestante. ¿Cómo podían entonces los teólogos de Wittenberg pretender ser fieles al evangelio por el solo hecho de haber salvaguardado uno o dos elementos de lo que se discutía? ¿Tenían razón al decir que habían retenido lo esencial, y cedido únicamente en lo periférico?

El principal dirigente de los luteranos estrictos era Matías Flacio, a quien ya hemos ya encontrado al tratar sobre la controversia en torno a las doctrinas de Osiandro. Flacio no veía diferencia alguna entre el *Interin de Augsburgo* y la versión revisada que se había promulgado en Leipzig. Su tratado *Contra el ínterin*, publicado en el 1549 tras la componenda de Leipzig, iba dirigido contra el edicto de Augsburgo, y sencillamente afirmaba que todo lo que se decía contra lo dictaminado en Augsburgo se podía aplicar también a la situación en Sajonia. También es posible que, a fin de colocar a Melanchthon en una situación difícil, haya publicado cartas atribuidas a ese profesor de Wittenberg, pero que habían sido adulteradas o en todo caso interpretadas fuera de su

32 *Ibid.*, 7:332.

contexto.[33] En todo caso, parece cierto que la caridad y la moderación no fueron las principales características de Flacio en medio de aquel debate.

El principal argumento de Flacio y de los que sostenían su posición —entre ellos Nicolás von Amsdorf, Juan Aurifaber el joven, y otros— era que en un momento en que se requiere una clara confesión de fe nada es de importancia secundaria. Muchas de las cosas que se promulgan en el *Interin*, aunque en sí mismas no tengan tanta importancia, se vuelven cruciales cuando vienen a ser negación del evangelio. Lo que es más, la gente sencilla que no entiende la diferencia entre lo esencial y la adiáfora tendrá ocasión de escándalo al ver reestablecidas todas aquellas ceremonias que para ellas no son sino señal de la vieja religión. La respuesta de Melanchthon consistió en insistir sobre la distinción entre lo esencial y lo que es meramente adiáfora. Según él, la posición de Flacio y los suyos no era sino una nueva clase de «papismo» en el que todas las cosas se regularían, no habría libertad cristiana, y el énfasis recaería una vez más sobre las cuestiones externas más bien que sobre la justificación por la fe. Quien verdaderamente comprenda la doctrina de la justificación por la fe, ciertamente se percatará de la poca importancia que tienen las concesiones que se han hecho en Leipzig.[34]

En realidad el *Interin* no duró mucho, pues resultó ser un fracaso completo. Carlos V abdicó a favor de su hermano Fernando, y en el 1555 la Paz de Augsburgo marcó el fin del período del *Interin*. Empero la abrogación del *Interin* no le puso fin a la controversia entre Flacio y sus seguidores por una parte —a quienes Melanchthon llamaba «la cancillería de Dios»— y los teólogos de Wittenberg por otra. Esta rivalidad, que continuó tras la muerte de Melanchthon, fue el trasfondo de la mayoría de las controversias que discutiremos en el resto de este capítulo.

Como en otros casos, la controversia sobre la adiáfora terminó con la *Fórmula de Concordia*, donde se afirmaba que Melanchthon tenía razón al distinguir entre lo esencial y lo que era adiáfora, pero también se afirmaba, como Flacio, que hay circunstancias en que lo periférico deja de serlo. La cuestión que se debatía se expresa clara y brevemente:

> También ha habido una división entre los teólogos de la Confesión de Augsburgo acerca de aquellas ceremonias o usos eclesiásticos que la Palabra de Dios ni manda ni prohíbe, pero

33 Manschreck, ed., *Melanchthon*, pp. 290-91.
34 *CR*, 7:382-86.

> que han sido introducidos en la iglesia en pro del buen orden y el bienestar general.
>
> La principal pregunta ha sido si en tiempos de persecución, cuando se requiere una confesión, y cuando los enemigos del evangelio no concuerdan con nosotros en cuanto a la doctrina, se puede en toda conciencia ceder a su presión y a sus demandas, reintroducir algunas ceremonias que han quedado en desuso y que en sí mismas son cuestiones indiferentes, y que Dios ni manda ni prohíbe, y si es lícito entonces concordar con tales enemigos en cuanto a esas ceremonias y cosas indiferentes. Un partido responde que sí, y el otro que no.[35]

La sección afirmativa de la *Fórmula de Concordia* dice que en efecto hay ceremonias y prácticas que las Escrituras ni mandan ni prohíben, y que son por tanto cuestiones que cada iglesia puede decidir por sí misma, siempre y cuando ello no resulte en escándalo para los débiles. Empero la *Fórmula* concuerda con Flacio en que «en tiempos de persecución, cuando se requiere de nosotros una confesión clara, no osamos ceder ante los enemigos en cuanto a tales cosas indiferentes... En tal caso ya no se trata de cuestiones indiferentes, sino de algo que concierne a la verdad misma del evangelio, a la libertad cristiana y a la idolatría pública, así como de evitar ofensa a los débiles en la fe».[36] Por último, las iglesias de la Confesión de Augsburgo condenan la opinión según la cual es permisible ceder en cuestiones periféricas en tiempos de persecución, así como la de quienes pretenden imponer o abolir la adiáfora mediante el uso de la fuerza.

La controversia mayorista puede interpretarse como un episodio ulterior de la que acabamos de discutir. Jorge Maior (1502-1574), rector de la Universidad de Wittenberg, había seguido la posición de Melanchthon en cuanto a la cuestión del *Interin*. Como parte de su defensa de la postura de los teólogos de Wittenberg, Maior afirmó que las buenas obras son necesarias para la salvación, y para no perderla. Al decir tal cosa no iba más allá de Melanchthon, aunque este último tenía mayor cuidado en no yuxtaponer en la misma frase los dos temas de las obras y la salvación. Melanchthon estaba dispuesto a decir que las obras son necesarias como resultado de la fe, y que la fe es necesaria para la salvación; pero no estaba dispuesto a unir esas dos proposiciones, por temor a que se les interpretase en el sentido de la justificación por las

35 Tappert, ed., *The Book of Concord*, p. 477.
36 *Ibid.*, p. 493.

obras.[37] Las palabras descuidadas de Maior pronto trajeron los ataques de Flacio y de Amsdorf, los principales dirigentes del partido luterano estricto. Flacio se limitó a reafirmar la proposición luterana de la justificación por la fe, y a declarar que las palabras de Maior parecían contradecirla. Amsdorf fue más lejos, tomando hasta las afirmaciones más exageradas de Lutero en contra de las obras y exaltándolas al nivel de afirmaciones doctrinales, para llegar así a la conclusión de que las buenas obras destruyen la salvación.

En esta controversia, la *Fórmula de Concordia* tomó una posición intermedia, reafirmando la doctrina de la salvación por la fe al mismo tiempo que recordaba que la *Confesión de Augsburgo* había afirmado la necesidad de las buenas obras, y rechazaba las posiciones extremas de ambos partidos. «Por tanto rechazamos y condenamos las formulaciones tanto verbales como escritas según las cuales las buenas obras son necesarias para la salvación; y también la afirmación de que nadie ha sido salvo sin buenas obras... También rechazamos y condenamos como ofensiva y como subversiva para la disciplina cristiana la aseveración atrevida de que las buenas obras actúan en detrimento de la salvación».[38]

La controversia sinergista fue otro episodio del continuo debate entre los filipistas y los luteranos estrictos. El *Interin de Leipzig* afirmaba que la voluntad humana colabora con Dios en el proceso de salvación. Como ya hemos visto, al correr los años Melanchthon fue subrayando cada vez más la libertad de la voluntad, que según él era la característica que distinguía al ser humano de un pedazo de madera o de una piedra.[39] En el 1555, el teólogo filipista Juan Pfeffinger publicó una serie de *Proposiciones sobre el libre albedrío* en las que repetía la fórmula tripartita de Melanchthon en cuanto a las causas concurrentes en la conversión, es decir, la Palabra, el Espíritu y la voluntad. Aun más, sugería que la razón por la que algunos responden positivamente al llamado de la fe, y otros no, es la libertad del albedrío. Victorino Strigel sostuvo unas tesis semejantes en el 1560, en un debate público con Flacio. En este caso, como en el de la mayoría de la otras controversias de la época, los jefes del partido luterano estricto fueron Amsdorf y Flacio. Empero en esta controversia Flacio, el campeón del luteranismo más estricto, se dejó llevar allende los límites de la ortodoxia cristiana tradicional. Esto fue la causa de su caída, porque cuando se negó a

37 *CR*, 9:498-99.
38 Tappert, ed., *The Book of Concord, p. 477.*
39 *CR*, 9:766.

retractarse tuvo que partir al exilio. Finalmente murió, destruido y olvidado, en un convento católico donde se había refugiado. La cuestión que se debatía, y que le costó su posición como portavoz de los luteranos estrictos, era el pecado original. La controversia sinergista, que comenzó con la cuestión de la participación de la voluntad en la conversión, llevó rápidamente a la cuestión del pecado original, puesto que si el albedrío está esclavizado ello se debe a ese pecado. En la controversia con Strigel, y después en sus publicaciones con respecto al libre albedrío, Flacio propuso la doctrina de que el pecado original no es un accidente, sino la sustancia misma de la existencia humana caída. Cuando Adán fue creado, podía llevar la imagen de Dios porque todavía conservaba su justicia original. Tenía por tanto una voluntad que podía colaborar con Dios. Empero la caída trajo un cambio radical, puesto que a causa de ella Adán perdió su justicia original, su libre voluntad —no en las cuestiones externas, sino en su capacidad de volverse hacia Dios— y hasta la imagen de Dios. Lo que tenemos ahora no es ya la imagen de Dios, sino la de Satanás. Dicho de otro modo, «la sustancia de Adán antes de la caída» —o por lo menos «su parte más importante»— era su justicia original. Empero ahora nuestra sustancia es el pecado. Cuando nos convertimos, lo que tiene lugar dentro de nosotros es una guerra entre la imagen de Satanás y la de Dios —o entre la sustancia de la vieja creación y la sustancia de la nueva. Tal posición fue atacada por diversas personas que veían en ella una negación de la doctrina de Lutero que el pecador justificado es *simul iustus et peccator*, y que además veían en ella una peligrosa aproximación al maniqueísmo. En este punto, hasta los más estrictos luteranos se vieron obligados a abandonar a quien antes fue su campeón, quien como ya hemos dicho permaneció firme en su posición.

Empero esto no resolvió la cuestión del sinergismo, es decir, la cuestión de si la voluntad humana colabora o no con Dios en la conversión. Esa cuestión siguió siendo tema de debate entre los filipistas y los luteranos estrictos. En sus dos primeros artículos, la *Fórmula de Concordia* trató de dirimir estas cuestiones, así como otras que se relacionan con ella. El tema del pecado original aparece al principio mismo de la *Fórmula*:

> La cuestión principal que se debate en esta controversia es si, en sentido estricto y sin distinción alguna, el pecado original es la naturaleza, sustancia y esencia corrompidas del ser humano, y hasta la principal y mejor parte de su ser (es decir, su alma

racional en su forma y poderes más elevados). O si, aun después de la caída, hay una distinción entre la sustancia, la naturaleza, esencia, cuerpo y alma del ser humano por una parte, y el pecado original por otra, de tal modo que la naturaleza humana es una cosa, y el pecado original, inherente a la naturaleza corrompida y corruptor de ella, es otra.[40]

En respuesta a esta controversia, la *Fórmula* afirma que hay una distinción entre la naturaleza humana y el pecado original, no solamente en el estado original de la creación, sino también actualmente. La criatura humana caída sigue siendo criatura de Dios, y Dios no crea sustancias malas. Por lo tanto, la *Fórmula* condena «como error maniqueo la doctrina según la cual el pecado original es en sentido estricto y sin distinción alguna la sustancia, naturaleza y esencia corrompidas del ser humano, de tal manera que no puede hacerse distinción alguna, ni siquiera en términos abstractos».[41] Por otra parte, la *Fórmula* también previene contra el error opuesto —que el pecado no es sino una ligera corrupción de la naturaleza humana— lo cual llevaría al pelagianismo. Por ello, afirma que «este daño es tan grande que no puede reconocerse mediante un proceso racional, sino solamente a partir de la Palabra de Dios», y que «nadie sino sólo Dios puede separar la corrupción de nuestra naturaleza de la naturaleza misma».[42]

El segundo artículo de la *Fórmula*, que trata acerca del libre albedrío, responde a la cuestión del sinergismo:

> La cuestión es, ¿qué poderes posee el ser humano en lo tocante a lo espiritual después de la caída de nuestros primeros padres y antes de la regeneración? ¿Puede el ser humano mediante sus propios poderes, y antes de nacer de nuevo mediante el Espíritu Santo, disponerse y prepararse a sí mismo para la gracia de Dios? ¿Puede, o no puede, aceptar la gracia de Dios que se le ofrece en la Palabra de Dios y en los santos sacramentos?[43]

La respuesta a todas estas preguntas es que el ser humano no tiene tales poderes, puesto que la voluntad humana caída «no solamente ha

40 Tappert, ed., *The Book of Concord*, p. 466.
41 *Ibid.*, p. 468.
42 *Ibid.*, p.467.
43 *Ibid.*, p. 469.

vuelto las espaldas a Dios, sino que también se ha vuelto enemiga de Dios, de tal modo que sólo desea y quiere lo que es malo y lo que se opone a Dios».[44] No podemos convertirnos a Dios por nosotros mismos, ni podemos dar el primer paso hacia nuestra propia conversión, ni tampoco podemos obedecer la ley de Dios después de la conversión. Por otra parte, Dios no fuerza la voluntad, sino que lo que sucede es que el Espíritu Santo la guía y abre el corazón de tal modo que podamos escuchar el evangelio. Luego, hay solamente dos causas eficientes de la conversión: el Espíritu Santo y la Palabra de Dios, y la voluntad no puede contarse como una tercera causa. Empero, en lo que se refiere a los asuntos externos, tales como el movimiento de nuestros miembros, sí tenemos libertad, y el determinismo ha de rechazarse.

Las próximas tres controversias que estudiaremos difieren de las anteriores en que no se trata ya de conflictos entre los luteranos estrictos y los filipistas, sino más bien de debates entre el luteranismo y el calvinismo. Esto no quiere decir que fuesen de hecho discusiones entre luteranos y calvinistas, porque lo cierto es que los verdaderos calvinistas participaron bien poco en las primeras dos de ellas. Eran más bien controversias que tuvieron lugar principalmente entre luteranos, y que tenían que ver con el punto hasta el cual podía permitirse la influencia calvinista dentro del luteranismo. En esas controversias, los luteranos estrictos llamaban «criptocalvinistas» a quienes seguían la inspiración de Calvino o a quienes sostenían posiciones que de algún modo podían achacarse a tal inspiración.

La controversia eucarística tuvo como trasfondo el desacuerdo entre Lutero y Zwinglio con respecto a la presencia de Cristo en la cena del Señor. Como es bien sabido, fue sobre ese punto que giró su desacuerdo en el coloquio de Marburgo en 1529. Empero no todos los protestantes sostenían las posiciones de uno u otro de esos dos reformadores. Al contrario, en toda la cuenca del Rin y en el sur de Alemania había muchos que buscaban posiciones intermedias entre el mero memorial simbólico y la presencia física. Al principio, tales sentimientos encontraron su más clara expresión en Martín Bucero, el reformador de Estrasburgo. En 1536, Bucero llegó a un acuerdo con Lutero y sus seguidores. Se esperaba que esta *Concordia de Wittenberg* fuese aceptada por las ciudades del sur de Alemania y al menos por algunos de los suizos. Pero esas esperanzas resultaron frustradas. En 1549, Calvino,

44 *Ibid.*, p. 470.

Bucero y varios teólogos suizos y alemanes del sur se unieron en el *Consenso de Zurich*. Este también fue un documento mediador entre las posiciones de Zwinglio y Lutero. Empero los luteranos nunca lo aceptaron (el propio Lutero había muerto tres años antes).

Así estaban las cosas cuando Joaquín Westphal, un pastor luterano estricto de Hamburgo, publicó un libro en el que señalaba las diferencias entre Lutero y Calvino, especialmente en lo que se refería a la Cena de Señor.[45] Hasta esa fecha (1552) tales diferencias habían pasado generalmente desapercibidas. El ataque de Westphal hizo poco impacto entre los calvinistas, y el propio Calvino respondió con cierto desprecio.[46]

Empero en el campo luterano la reacción fue muy distinta, puesto que muchos luteranos que no estaban completamente de acuerdo con Lutero en cuanto a la presencia de Cristo en la Cena se vieron ahora forzados a tomar posición. Desde el punto de vista del partido luterano estricto, la diferencia entre Zwinglio y Calvino era de poca monta, pues ambos negaban la ubicuidad del cuerpo glorificado de Cristo, su presencia física en la Cena, y la participación en ese cuerpo por parte de los incrédulos que toman la comunión.

Melanchthon se negó a tomar posición.[47] Estaba convencido de que tales controversias sólo servirían para perturbar la paz de la iglesia. Melanchthon mismo era amigo de Calvino, a quien había conocido en Frankfurt en 1539. También tenía como precedente el hecho de que Lutero, quien había conocido la *Institución* y otros escritos de Calvino, siempre se había expresado en términos favorables con respecto a él. Empero la reticencia de Melanchthon, unida al hecho de que varios filipistas sí adoptaron posturas de carácter calvinista, les ganó tanto a él como a su partido el titulo de «criptocalvinistas». Pronto hubo disputas en toda Alemania.[48] En Heidelberg, el luterano estricto Tilman Hesshusen sostuvo un debate con Wilhelm Klebitz, quien decía haber recibido su doctrina eucarística de un inglés, pero cuyas opiniones concordaban con las de Calvino. Otro debate semejante tuvo lugar en Bremen entre Alberto Hardenberg y Juan Timann. Aunque Hardenberg, siguiendo la postura de Melanchthon, trató de evitar el debate, Timann le forzó a definir su posición, y el resultado neto fue que toda la ciudad se hizo calvinista. Lo mismo resultó de la controversia en

45 Ritschl, *Dogmengeschichte*, 4:10-13.
46 *CR*, 37: 1-252.
47 *Ibid.*, 8:736; 9:960.
48 Ritschl, *Dogmengeschichte*, 4:10-13.

Heidelberg, puesto que cuando el elector Federico III trató de resolver la cuestión pidiendo el consejo de Melanchthon, éste sencillamente le dijo que la respuesta correcta en medio de ese debate no era difícil de encontrar, pero sí peligrosa de ofrecer. El elector entendió que con estas palabras Melanchthon estaba endosando el calvinismo y, puesto que sus propias convicciones le inclinaban en esa dirección, todo el Palatinado se hizo calvinista. Esto se expresó en el *Catecismo de Heidelberg*, de 1563, escrito por los teólogos reformados Zacarías Ursino y Gaspar Oleviano. En la propia Sajonia la lucha fue amarga. Una vez más los luteranos estrictos salieron a la batalla contra los filipistas. Joaquín Curaeus, uno de los filipistas, publicó un tratado anónimo en el que declaraba que los incrédulos no participan verdaderamente de Cristo en la comunión, y que la *communicatio idiomatum* no ha de entenderse —como lo había propuesto Lutero— de tal modo que el cuerpo glorificado de Cristo goce de ubiquidad. Este ataque abierto a la enseñanza de Lutero les dio a los luteranos estrictos la oportunidad de lograr una condenación del calvinismo en el 1574. Puesto que Melanchthon ya había muerto, se declaró sin más que su doctrina había sido exactamente la misma de Lutero. Como resultado de tales debates, se discutió ampliamente la teoría de la ubiquidad del cuerpo resucitado de Cristo. Algunos, al tiempo que trataban de retener la doctrina eucarística de Lutero, rechazaban la teoría de la ubiquidad. Otros afirmaban que ambos elementos estaban tan estrechamente unidos en el pensamiento de Lutero que no era posible sostener la doctrina luterana de la presencia real sin afirmar también la ubiquidad del cuerpo de Cristo.

Una vez más, la *Fórmula de Concordia* trató de resolver estas cuestiones, a las que se refiere su séptimo artículo:

> Lo que se debate es: ¿Están verdadera y esencialmente presentes en la comunión el verdadero cuerpo y sangre de nuestro Señor Jesucristo? ¿Se les distribuye al repartir el pan y el vino? ¿Lo reciben oralmente todos los que usan del sacramento, sean dignos o no, píos o no, creyentes o incrédulos, de tal modo que los creyentes lo toman para vida y salvación, y los incrédulos para juicio? Los sacramentarios responden que no. Nosotros respondemos que sí.[49]

49 Tappert, ed., *The Book of Concord*, pp. 481-82.

Al igual que lo habían hecho antes los luteranos estrictos, la *Fórmula de Concordia* se niega a reconocer diferencia alguna entre Zwinglio y Calvino. A los seguidores de Zwinglio les da el titulo de «sacramentarios burdos», mientras que los calvinistas son «sacramentarios sutiles, los más peligrosos». Estos últimos...

> ...en parte hablan nuestro idioma muy razonablemente y dicen creer en la verdadera presencia del cuerpo y la sangre verdaderos, esenciales y vivientes de Cristo en la Santa Cena, pero afirman que esto tiene lugar espiritualmente por la fe. Empero bajo esta terminología al parecer razonable en realidad retienen la misma burda opinión de que en la Santa Cena lo único que está presente y que se recibe con la boca es pan y vino.[50]

Frente a esta dos clases de «sacramentarios», se afirma que el cuerpo y la sangre de Cristo están verdaderamente presentes, y se distribuyen y reciben, en el pan y el vino, y que esto es cierto tanto para los creyentes como para los que no lo son —aunque quienes no están convertidos y no se arrepienten comen para su propio juicio y condenación.

La controversia eucarística llevó necesariamente a la cuestión de la unión hipostática, porque el desacuerdo entre Lutero y los reformados se relacionaba estrechamente con sus distintas opiniones sobre la unión de las dos naturalezas en la persona de Cristo. La posición luterana, que requería la ubiquidad del cuerpo de Cristo, se basaba en la opinión de que la unión de las dos naturalezas era tal que las propiedades de la divinidad se transferían a la humanidad —la *communicatio idiomatum*— de un modo literal, y que por lo tanto el cuerpo resucitado de Cristo había recibido de su divinidad la capacidad de estar en varios lugares al mismo tiempo. La posición reformada, por otra parte, subrayaba la distinción entre las dos naturalezas y entendía la *communicatio idiomatum* de un modo mucho más restringido, insistiendo por tanto en la imposibilidad de que el cuerpo de Cristo estuviese presente al mismo tiempo en el cielo y en una multitud de iglesias. Luego, los «criptocalvinistas» o bien rechazaban o al menos limitaban la *communicatio idiomatum*, mientras los luteranos estrictos la subrayaban. Aunque fueron muchos los que se vieron involucrados en esta controversia, la principal contribución fue la de Martín Chemnitz (1522-1586), quien en 1571 publicó un tratado *Sobre la dos naturalezas de Cristo*. Lo que allí proponía era un modo de entender la unión hipostática según el cual cuando la divinidad se unió a la humanidad esta última recibió todos los atributos de la divinidad de que la humanidad es capaz. Esto no tuvo lugar en la resurrección, sino en la encarnación misma. Las limitaciones que vemos en la vida histórica de Jesús eran reales, pero esto se debía únicamente a que la naturaleza divina se refrenaba a sí misma. Luego, no son limitaciones impuestas por la naturaleza, sino por la voluntad. Por tanto, el cuerpo de Cristo puede estar presente doquiera él lo decida. Luego, es mejor hablar de la «multivolipresencia» más bien que de la ubiquidad. Tal multivolipresencia se refiere a la capacidad de estar presente en varios lugares, según él lo decida. Esta inclusión del elemento volitivo es importante, porque quiere decir que el cuerpo de Cristo no se encuentra presente igualmente en todos los lugares, sino únicamente donde él decide estar —es decir, en el sacramento de la comunión. Chemnitz también clarificó el sentido de la *communicatio idiomatum*, mostrando que quiere decir, en primer lugar, la comunicación de las propiedades de las dos naturalezas a la una persona; segundo, la comunicación entre ambas naturalezas, de modo que las acciones de una pueden predicarse de la otra; y tercero, el poder que la naturaleza humana recibe de la divina, de tal modo que pueda hacer todo lo necesario para la salvación de la humanidad. Este sería después un tema común en el escolasticismo luterano.[51]

En respuesta a esta controversia, la *Fórmula de Concordia* afirma que la *communicatio idiomatum* tiene lugar «de hecho y en verdad» de tal modo que «Dios es hombre y el hombre es Dios», y María es la «madre de Dios». Siguiendo en ello a Chemnitz, la *Fórmula* afirma que, gracias a la unión personal, Cristo siempre tuvo «la majestad y el poder omnipotentes de Dios» pero que no los manifestó «en el estado de humillación». Esta afirmaciones cristológicas se relacionan entonces a la cuestión de la presencia eucarística, que le había dado origen el debate. «Por tanto, puede estar presente y le resulta fácil impartirnos su verdadero cuerpo y sangre que están presentes en la Santa Cena».[52]

Por último, debemos mencionar la controversia sobre la predestinación, que no tuvo lugar entre teólogos luteranos, sino más bien entre luteranos y reformados. Nunca llegó a ser un debate general y público, y por fin quedó resuelta en Estrasburgo en el 1563. Empero, a pesar de ese acuerdo, los autores de la *Fórmula de Concordia* se daban cuenta de

50 *Ibid.*, p. 482.

51 Ritschl, *Dogmengeschichte*, 4:70-106.

52 Tappert, ed., *The Book of Concord*, pp. 487-89.

que la predestinación puede verse de dos modos distintos, y que estos dos modos podrían llevar a serias controversias —como de hecho sucedió entre los luteranos norteamericanos tres siglos más tarde. Por tanto, la *Fórmula* le dedicó su undécimo artículo a la predestinación. Allí se afirma que la doctrina de la elección no ha de abordarse mediante la razón ni mediante la ley, sino mediante el conocimiento que el creyente tiene que la salvación descansa en Cristo. Esta distinción es importante, porque una doctrina de la predestinación que no se base en el evangelio llevará a la duda y la desesperación, mientras que un entendimiento correcto de la elección provee una profunda seguridad. En otros términos, la predestinación no ha de ser vista *a priori*, como si se derivara del conocimiento natural de Dios, sino más bien *a posteriori*, a través del conocimiento del amor de Dios que se nos ha revelado en Cristo. Por tanto, aunque todo cristiano debe declarar que la salvación es el resultado de una elección divina inmerecida, debemos evitar una doctrina «doble» de la predestinación, que pretenda explicar la suerte de los réprobos.

Estos fueron los principales temas que se debatieron dentro de la tradición luterana en el período formativo después del primer gran impulso reformador, y especialmente después de la muerte de Lutero. Como hemos visto repetidamente, la *Fórmula de Concordia* intentaba ponerles fin a estas controversias, y en buena medida tuvo éxito. El proceso de su composición fue complejo, y no tenemos por qué detenernos en él, excepto para señalar que sus principales arquitectos, entre otros muchos, fueron Jacobo Andreae y Martín Chemnitz.[53] En cuanto a su tono general, puede decirse que fue un intento de reunir una iglesia dividida, usando como punto central la ortodoxia luterana, pero con un espíritu de reconciliación semejante al de Melanchthon. Por tanto, en aquellos temas en que los dos grandes reformadores estaban en claro desacuerdo, la *Fórmula de Concordia* tomó la posición de Lutero, pero siempre guardó buena parte del espíritu de Melanchthon.

En cuanto a sus resultados, la *Fórmula de Concordia* logró establecer una clara línea entre el luteranismo y el calvinismo, y al mismo tiempo unir a la mayoría de los cuerpos luteranos. Para lograr esto último, lo primero fue necesario, y por tanto se puede decir que la *Fórmula* le puso fin a un período cuando «la pasión que se manifestó y la adoración de las fórmulas nos recuerdan los peores tiempos de las luchas dogmáticas

[53] T.R. Jungkuntz, *Formulators of the Formula of Concord: Four Architects of Lutheran Unity* (St. Louis, 1977).

en Bizancio».[54] Aunque estaba prácticamente completa en el 1577 —se le hicieron algunas revisiones menores durante los próximos tres años, especialmente en el prefacio— la *Fórmula* fue publicada oficialmente en 1580. Pronto la firmaron 8,188 teólogos y ministros, así como 51 príncipes y gobernantes menores, y 35 ciudades. Publicada juntamente con el Credo de los Apóstoles, el Niceno y el de Atanasio, y con la *Confesión de Augsburgo* y otros documentos luteranos fundamentales, se le conoce como *El libro de la Concordia*, y durante cuatro siglos ha sido uno de los principales elementos unificadores de la confesión luterana.

[54] Seeberg, *Text-Book*, 2:378.

VI

La teología reformada de Juan Calvino

El conflicto entre Lutero y Zwinglio sobre la interpretación de la Cena del Señor reflejaba dos maneras distintas de hacer teología. En términos generales, la influencia de Lutero fue más fuerte en las regiones septentrionales, mientras que la de Zwinglio predominó en Suiza y en la Alemania meridional. En la cuenca del Rin, y especialmente en Estrasburgo con su reformador Martín Bucero (1491-1551),[1] hubo un intento de desarrollar una posición intermedia que uniría ambas ramas del protestantismo. Tales intentos fracasaron en lo político, puesto que la *Concordia de Wittenberg* de 1536, que unía a los luteranos del norte con Bucero y sus seguidores, y que había sido redactada con la esperanza de que también la aceptaran los suizos y los alemanes del sur, no tuvo éxito.[2] En 1549 varios de los alemanes de sur y de los suizos llegaron al *Consenso de Zurich*.[3] Entre los suizos que participaron en tal

1 El espíritu mediador de Bucero está bien documentado en J. V. Pollet, *Martin Bucer: Etude sur la correspondence*, 2 vols.(Paris, 1958, 1964). Sus obras latinas y alemanas están siendo publicadas en ediciones conjuntas en París y Gütersloh.

2 *CR*, 3:375-84.

3 *Ibid.*, 35:375-84.

consenso se encontraba Enrique Bullinger (1504-1575),[4] quien había sucedido a Zwinglio en Zurich, y era ahora el principal dirigente de la reforma en esa ciudad. Bucero aceptó este documento, puesto que las opiniones de Calvino, cuyo impacto se notaba en el *Consenso*, llevaban el sello del propio Bucero. Los luteranos no aceptaron este nuevo acuerdo, con el resultado de que Suiza y buena parte de Alemania siguieron la teología reformada de Calvino, la cual —en parte gracias a la influencia de Bucero— era en realidad una posición intermedia entre el zwinglianismo y el luteranismo. Luego, aunque Bucero fracasó en sus intentos de unir a los seguidores de Lutero y los de Zwinglio, sí tuvo indirectamente buen éxito al contribuir a la forma final y más moderada que tomó la teología reformada. Quizá para completar esta ironía de fracaso en lo práctico y éxito en lo teológico, Bucero tuvo que partir de Estrasburgo en 1549 debido a la reacción católica; pero entonces fue a Cambridge, donde hizo fuerte impacto en la reforma anglicana.

Le tocó a Juan Calvino (1509-1564) darle a la teología reformada su forma característica.[5] Aunque es posible describir con ciertos detalles el curso externo de los años mozos de Calvino,[6] los datos sobre su desarrollo intelectual y religioso son muy escasos.[7] En contraste con Lutero, Calvino mismo nos ofrece pocos datos en este sentido. Debe haber tenido sus primeros contactos con el humanismo desde edad temprana, puesto que desde joven fue amigo del médico personal de rey, Guillermo Cop, quien a su vez estaba en contacto con Erasmo y Budé. Resulta interesante notar, sin embargo, que cuando dos de sus profesores de derecho, Pierre de l'Estoile y Andrea Alciati, se enfrentaron en una amarga controversia, Calvino tomó el partido más conservador de l'Estoile frente al humanista Alciati.[8] De hecho, su primera

4 Una buena introducción a Bullinger es la obra de A. Bourvier, *Henri Bullinger: Réformateur et conseiller oecuménique* (Neuchâtel, 1940). Hay traducción inglesa de su tratado *De la santa iglesia católica* en *LCC*, 24:288-325. Véase también la bibliografía en *LCC*, 24:356-57.

5 La bibliografía sobre Calvino es harto extensa, y por ello refiero al lector a las siguientes bibliografías: A. Erichson, *Bibliographia Calviniana* (reimpresión: Nieukaap, 1960); W. Niesel, *Calvin-Bibliographie: 1901-59* (München, 1961); D. Kempff, *A Bibliography of Calviniana, 1959-1974* (Potcherfstroom, 1975). En *ÇTJ* se publican periódicamente otras bibliografías.

6 J. Pannier, *L'enfance et la jeunesse de Jean Calvin* (Toulouse, 1909).

7 J. Pannier, «Recherches sur la formation intellectuel de Calvin», *RHPhRel*, 10 (1930): 145-76, 264-85, 410-47; F. Callandra, «Apunti sullo svilluppo spirituale della giovanezza de Calvino», *RivStlt*, ser. 5,5 (1939): 175-225. F. Wendel *Calvin: Sources et évolution de sa pensée religieuse* (Paris, 1950), pp. 3-26; W. F. Dankbaar, *Calvin: Sein Weg und sein Werk* (Neunkirchen, 1959), pp. 1-28.

8 Hay varios artículos y libros sobre los estudios de Calvino, que pueden encontrarse en las bibliografías mencionadas arriba. Sin embargo, la controversia entre Alciati y de l'Estoile no

obra publicada fue el prefacio que escribió a la *Antapología* de su amigo Duchemin contra Alciati. Pero esto no quería decir que rechazase el humanismo,[9] puesto que todos los miembros de su círculo de amigos eran humanistas —entre los que se encontraba el propio Duchemin— y poco después de escribir el prefacio a la *Antapología* comenzó a trabajar en su comentario sobre el *De clementia* de Séneca, con la esperanza de que le ganaría la admiración de los círculos humanistas.

Como publicación, el comentario sobre Séneca fue un fracaso, porque no logró la atención que su joven autor había esperado.[10] Pero sí resulta valioso hoy como fuente para el estudio del desarrollo de las convicciones de Calvino.[11] Aunque algunos eruditos han afirmado que el propósito de esta obra era servir de defensa velada en pro de los protestantes perseguidos, tal interpretación no es convincente. A pesar de ello, el comentario es importante por dos razones. En primer lugar, da testimonio de la profunda influencia del humanismo sobre Calvino al menos hasta la fecha de su composición, 1532. Aunque más tarde Calvino condenaría el orgullo y la falta de convicciones de los humanistas, siempre continuaría siendo admirador del humanismo mismo. Esto puede verse en su actitud hacia la tradición y la necesidad de volver a las fuentes, y en el hecho de que siempre le fue fácil entenderse con otros personajes de semejante trasfondo, tales como Melanchthon y Bucero. En segundo lugar, ya pueden verse en el comentario sobre Séneca algunas de las fuertes críticas que más tarde Calvino les haría a las virtudes de los paganos.[12]

Resulta imposible determinar la fecha exacta de la conversión de Calvino. Parece indudable que entre el 1533 y el 1534 experimentó una «súbita conversión» que le llevó a abandonar «las supersticiones del papado».[13] Casi inmediatamente después de ello, completó su obra *Psychopannachia*,[14] que trataba de refutar la doctrina de algunos anabaptistas, que la almas de los cristianos duermen tras la muerte, en espera de la resurrección final. Desafortunadamente este tratado, que de otro modo sería de gran importancia para estudiar el desarrollo

ha sido suficientemente estudiada en lo que se refiere al desarrollo del pensamiento de Calvino.

9 Sobre Calvino y el humanismo, véase Q. Breen, *John Calvin: a Study in French Humanism* (Grand Rapids, 1931); D. Lerch, «Calvin und der Humanismus», *ThZschr*, 7 (1951): 284-99; B. Hall, *John Calvin: Humanist and Theologian* (London, 1956).

10 Breen, *John Calvin*, p.90.

11 *Ibid.*, pp. 86-99.

12 *CR*, 33:39, 112, 154.

13 *Comm. in lib. Psalmorum*, prefacio (*CR*, 59:22).

14 *CR*, 29: 1-252.

teológico de Calvino, solamente se conserva en ediciones de 1542 y posteriores. Puesto que Calvino frecuentemente corregía sus escritos en cada nueva edición, resulta difícil saber cuánto del texto que ahora existe formaba ya parte de la edición de 1532.

En todo caso, ya para el 1535 Calvino estaba escribiendo el prefacio de la primera edición de la *Institución de la religión cristiana*, que se publicaría en Basilea —donde ahora estaba exiliado— en 1536.[15] Aunque aquella primera edición de la *Institución* era poco más que el esqueleto del producto final publicado en 1559 —la edición de 1536 tenía seis capítulos, mientras que la de 1559 tenía ochenta— ya era una obra importante que inmediatamente atrajo la atención de varios dirigentes de la reforma. Uno de ellos fue Guillermo Farel (1489-1565), el jefe de la reforma en Ginebra. Calvino se veía a sí mismo ante todo como erudito, y quería dedicarse al estudio y la escritura. Pero estos planes cambiaron cuando, camino de Basilea hacia Estrasburgo, la guerra le obligó a tomar una ruta menos directa a través de Ginebra. Allí Farel le pidió que permaneciera para tomar las riendas de la reforma. Puesto que Calvino no se mostraba dispuesto a acceder, Farel le declaró que si partía de aquella ciudad sin hacer caso del llamado que se le hacía, su alma peligraría. A base de aquella amenaza, Calvino decidió permanecer en Ginebra, y comenzó así su carrera como líder de la reforma.

Fue dentro del contexto de esas tareas, movido frecuentemente por nuevos problemas y retos, que continuó desarrollando su *Institución* hasta que ésta llegó a su forma final en 1559.[16] Con sólo seguir el desarrollo de la *Institución*, tanto en su estructura como en su tamaño y en su contenido, es posible trazar un bosquejo del desarrollo teológico de Calvino, y de los problemas planteados por diversas controversias. La edición de 1536 era poco más que un catecismo escrito en forma de defensa dirigida al Rey de Francia. Mostraba poca originalidad, y buena parte de lo que decía era tomado de Lutero. La segunda edición (1539) mostraba la influencia creciente de Bucero y de otros teólogos reformados, y al mismo tiempo mostraba mayor participación en la vida de la iglesia, así como el interés en refutar las doctrinas de Serveto con respecto a la Trinidad y de los anabaptistas con respecto al bautismo de niños y la naturaleza de iglesia. En su edición final, la *Institución* había llegado a ser una exposición sistemática de la teología reformada,

15 *CR*, 29: 1-252.

16 Hay también una edición francesa de 1560 traducida del texto latino de 1559, probablemente por el propio Calvino. Véase Wendel, *Calvin*, pp. 85-86; J. Cadier, en su prefacio a la edición francesa (Genève, 1955), pp. x-xiii.

claramente distinguible no sólo del catolicismo romano, sino también de los luteranos, los anabaptistas y los antitrinitarios. Esta exposición sistemática de la fe protestante vino a ser uno de los documentos básicos de la tradición reformada, y nos servirá aquí como fuente principal para nuestro estudio de la teología de Calvino.

El conocimiento de Dios

En el comienzo de su *Institución*, Calvino afirma que prácticamente todo lo que el ser humano puede conocer consiste de dos cosas: el conocimiento de Dios y el conocimiento de sí mismo.[17] El verdadero conocimiento propio, en el que descubrimos nuestra miseria e insuficiencia, también nos apercibe de la necesidad de buscar el conocimiento de Dios. Empero, puesto que en nuestra condición presente estamos harto inclinados a engañarnos a nosotros mismos, pretendiendo ser lo que no somos y ocultando nuestras debilidades,[18] el mejor lugar donde la verdadera sabiduría debe comenzar es el conocimiento de Dios. Calvino concuerda con Lutero en cuanto a la insuficiencia del mero conocimiento de la existencia de Dios, aunque cuando se refiere al conocimiento «propio» de Dios, el énfasis cae no tanto en la actitud de Dios hacia nosotros, como en la actitud apropiada de nuestra parte para con Dios. «Yo, pues, entiendo por conocimiento de Dios, no sólo saber que hay algún Dios, sino también comprender lo que acerca de El nos conviene saber, lo que es útil para su gloria, y en suma lo que es necesario».[19]

Hay en toda persona una conciencia natural de la divinidad, de la que la idolatría misma es prueba.[20] Pero esta conciencia basta solamente para quitarnos toda excusa, porque no es más que una «semilla de religión» sembrada en nosotros por la misteriosa inspiración de Dios —semilla que pocos cuidan y que nadie puede por sí mismo llevar a la fruición.[21] En general, lo mismo es cierto del conocimiento de Dios mediante la creación y mediante el orden del universo, donde se manifiesta el poder de Dios.[22]

17 *Inst.*, 1. 1. 1.

18 *CR*, 43-346.

19 *Inst.*, 1. 2. 1 (trad. Cipriano de Valera, 1597; edición de Rijswijk, 1967, 1:5).

20 *Ibid.*, 1. 3. 1.

21 *Ibid.*, 1. 4. 1; *CR*, 58:477; 89:58.

22 *Inst.*, 1. 5. 1-3; *CR*, 54:204, 281; 62:297; 63:452.

Una vez más, esta huella divina en el mundo y en su orden basta para quitarnos toda excusa,[23] pero no basta para producir el verdadero conocimiento de Dios, debido a la maldad en el corazón humano.[24]

Luego no podemos conocer a Dios porque estamos de tal manera sujetos a nuestro pecado que tal conocimiento nos resulta imposible. Pero hay también otro factor que limita nuestro conocimiento de Dios: la inmensa distancia entre el creador y la criatura. Somos incapaces de conocer a Dios, no solamente porque somos pecadores, sino también porque somos criaturas finitas y Dios es infinito. Esto a su vez nos indica que no debemos tratar de conocer a Dios en su excelsa gloria, sino solamente tal y como se nos revela, principalmente mediante las Escrituras.

> Es preciso estar muy sobre aviso, para que ni nuestro entendimiento, ni nuestra lengua, pase más adelante de lo que la Palabra de Dios nos ha asignado. Porque, ¿cómo podrá el entendimiento humano comprender, con su débil capacidad, la inmensa esencia de Dios, cuando aún no ha podido determinar con certeza cuál es el cuerpo del sol, aunque cada día se ve con los ojos? Asimismo, ¿cómo podrá penetrar por sí solo la esencia de Dios, puesto que no conoce la suya propia? Por tanto, dejemos a Dios el poder conocerse... Ahora bien, le dejaremos lo que le compete si le concebimos tal como El se nos manifiesta; y únicamente podremos enterarnos de ello mediante su Palabra.[25]

La revelación de Dios no nos da a conocer la esencia divina, puesto que tal cosa no podríamos ni comprender ni resistir. En la revelación, Dios se «acomoda» a nuestra percepción limitada.[26] Tal es la función de las Escrituras, y ciertamente de toda la revelación, cuyos «antropoformismos» se deben, no a la esencia misma de Dios ni a una imperfección en la revelación, sino a nuestra capacidad limitada, a la que Dios ha adaptado todo lo que nos comunica.[27]

Aunque en el sentido estricto la Palabra de Dios es la segunda Persona de Trinidad,[28] también se puede decir que las Escrituras son la

23 *Inst., 1.5.4.13.*
24 *Ibid.*, 1.5.12,14; *CR*,71:346.
25 *Inst.*, 1. 13. 21 (trad. Valera, 1:85).
26 *CR*, 54-387; 57:356. Nótese la semejanza entre esto y el «Dios escondido» de Lutero.
27 *Ibid.*, 56:567, 676, 694; 57:70.
28 *Inst.*, 1. 13. 8.

Palabra de Dios,[29] porque son el testimonio de Dios para nosotros,[30] y su contenido no es otro que Jesucristo.[31] Las Escrituras no derivan su autoridad de la iglesia.[32] Al contrario, la iglesia ha sido construida sobre el fundamento de los profetas y los apóstoles, y ese fundamento se encuentra ahora en las Escrituras.[33] Aunque hay bases razonables para aceptar la autoridad de las Escrituras,[34] tales bases no bastan para probar que de hecho son la Palabra de Dios. Esto lo podemos saber únicamente gracias al testimonio interno del Espíritu.[35] Por otra parte, esto no quiere decir que las supuestas revelaciones del Espíritu Santo deban preferirse al testimonio claro del texto escrito.[36] Cualquier espíritu supuestamente divino que no lleve a las Escrituras, y mediante ellas a Cristo, ha de ser rechazado. Cuando Pablo dice que «la letra mata», no se refiere al texto escrito de la Biblia, sino al entendimiento literal de la ley, que no ve a Cristo en ella; de igual modo, la interpretación espiritual de las Escrituras es la que encuentra a Cristo en ellas.

La Biblia claramente rechaza toda idolatría y «superstición papista», tales como el uso de las imágenes.[37] Aquí Calvino le aplica al uso católico de las imágenes todo lo que el Antiguo Testamento dice contra los ídolos de los paganos. Pretender representar a Dios o lo divino mediante imágenes es reducir la gloria de Dios. Aunque es cierto que Dios a veces empleó señales materiales —la nube o la columna de fuego— tales señales eran pasajeras, y por su propio carácter pasajero mostraban que Dios no puede representarse adecuadamente mediante señales materiales. En cuanto a lo que dice San Gregorio, que las imágenes son los libros en que los ignorantes aprenden la fe cristiana, hay que señalar que en el mejor de los casos todo lo que se puede aprender mediante las imágenes resulta frívolo. La distinción tradicional entre *dulía* y *latría* es cuestión de meras palabras y no libra a quienes veneran las imágenes de la acusación de idolatría. Aunque Calvino rechazaba el uso de imágenes porque lo consideraba contrario a las Escrituras, no iba tan lejos como Zwinglio, quien concordaba con los

29 *Inst.*, 1. 7. 1; *CR*, 64:302.
30 *CR*, 56:617.
31 *Inst.*, 4. 8. 5; *CR*, 37:825; 75:125.
32 *Inst.*, 1. 7. 1.
33 *Ibid.*, 1. 7. 2.
34 *Ibid.*, 1. 8.
35 *Ibid.*, 1. 7. 4-5; *CR*, 76:401.
36 *Inst.*, 1.9.
37 *Ibid.*, 1. 10-12; *CR*, 54:157; 56-316; 88:577.

anabaptistas en rechazar todo lo que no tuviese base escrituraria. Así, mientras Calvino y muchos calvinistas posteriores continuaron usando buena parte de las prácticas tradicionales en el culto, otros calvinistas que habían recibido la influencia de Zwinglio redujeron la música en el culto a lo que se podía encontrar claramente expresado en las Escrituras, es decir, el cántico de Salmos. Debido a estas tendencias, la tradición reformada ha sido mucho menos fructífera que la luterana y la católica en su arte y en su música.

El Dios que se revela en las escrituras es trino.[38] En este punto, Calvino no se aparta de la ortodoxia tradicional.[39] Sí reconoce que la terminología que se emplea en la doctrina de la Trinidad no se encuentra en las Escrituras. Pero sostiene que es necesario retenerla porque es el único modo de expresar claramente las enseñanzas de la Biblia frente a herejes tales como Serveto. Fue de hecho el episodio de Serveto —y otros episodios semejantes de menor impacto— lo que le llevó a Calvino a dedicarle su atención a esta doctrina. Mientras la primera edición de la *Institución* sencillamente mencionaba y afirmaba la Trinidad, cada edición posterior le fue dando más espacio, hasta que la última le dedica todo un extenso capítulo.[40] En todo caso, la doctrina de la Trinidad de Calvino es completamente ortodoxa y tradicional, y la mencionamos aquí sencillamente para mostrar que, aunque Calvino insiste en la autoridad única de las Escrituras, sí está dispuesto a interpretar esas Escrituras a la luz de los primeros concilios ecuménicos. Lo mismo puede decirse sobre su uso de los antiguos escritores cristianos, a quienes cita frecuentemente y casi siempre favorablemente.

Dios, el mundo y la humanidad

El verdadero Dios se ha revelado como creador para que podamos distinguirle de los ídolos.[41] Es por esto que Moisés escribió la narración de los seis días de la creación, para así ponerle fin a toda vana especulación sobre la naturaleza de Dios, y para mostrar la diferencia entre Dios y todos los ídolos que los humanos estaban haciendo. El fin y punto culminante de la creación fue Adán, aunque Adán mismo no es la más excelsa de las criaturas, puesto que los ángeles se encuentran por encima de él. Si Moisés no los menciona, es porque quería presentar la historia de la creación de la manera más sencilla posible, y no era necesario tratar sobre los ángeles para lograr su própósito. Pero los ángeles sí existen. Son servidores espirituales de Dios. Los que han caído se han vuelto demonios. Aunque los ángeles son superiores a los humanos, no se les debe adorar. En todo caso, Calvino evita las complicadas especulaciones sobre las jerarquías angélicas que se habían vuelto tradicionales en la Edad Media, especialmente debido a la influencia del Pseudodionisio, pues dice que «el fin del teólogo no puede ser deleitar el oído, sino confirmar las conciencias enseñando la verdad y lo que es cierto y provechoso».[42] Lo que es más, el único modo en que los ángeles se comunican con nosotros es mediante la intercesión de Cristo,[43] y por lo tanto deberíamos ocuparnos más bien del conocimiento de Cristo que de los ángeles.

38 *Inst.*, 1. 13. Cf. *Defensio doct. de trin. contra Serv.* (*CR*, 36:453-644); *Actes du procès de Servet* (*CR* 36:721-872).
39 Koopmans, *Das altkirchliche Dogma*, pp. 66-75.
40 Wendel, *Calvin*, pp. 122-23.
41 *Inst.*, 1. 14. 1-2.

Dado el espacio que les dedica,[44] Calvino parece interesarse más en los demonios que en los ángeles. Esto, por dos razones: el conocimiento de los demonios y del modo en que actúan es importante para la vida cristiana; y el tema del Diablo y su hueste, y de su relación con la voluntad de Dios, se relaciona íntimamente con las cuestiones de la voluntad divina y la predestinación. Los demonios no son malos por naturaleza, sino debido a su propia pecaminosidad y corrupción, puesto que —como dijo Agustín— no hay naturaleza que sea mala en sí misma. Son seres personales, y quienes dicen que no son sino nuestras propias malas inclinaciones deben cuidarse de no caer en sus maquinaciones.

Lo que es verdaderamente importante saber acerca de la creación no son todos los detalles de su origen o de su funcionamiento presente, sino el hecho de que ha sido creada para nosotros. Es por esto que Adán fue creado último. La criatura humana se compone de cuerpo y alma. El alma, que según Calvino es «la mejor parte» es inmortal, aunque sí es creada.[45] En este punto Calvino está atacando a Serveto, quien decía que cuando Dios sopló su aliento sobre Adán, una porción de la sustancia divina le fue dada, y que esto es el alma. Calvino rechaza tales opiniones categóricamente. El alma fue creada por Dios de la nada[46] y no participa de la esencia divina.[47]

42 *Ibid.*, 1. 14. 4.
43 *Ibid.*, 1. 14. 12.Cf. *CR*, 70:128.
44 *Inst.*, 1. 14. 13-19. Cf. *CR*, 64:448; 73:361.
45 *Inst.*, 1. 15. 2.
46 *CR*, 72:401.
47 *Ibid.*, 62:455.

La imagen de Dios no estaba tanto en el cuerpo de Adán como en su alma. De una manera derivada y casi alegórica, se le puede atribuir esa imagen también al cuerpo; pero propiamente le pertenece al alma.[48] En cuanto a la distinción que ya para entonces se había hecho tradicional entre la «imagen» y la «semejanza», Calvino la rechaza, y afirma que lo que tenemos aquí no es sino un caso más de la costumbre hebrea de usar expresiones paralelas para referirse a una sola cosa. En lo esencial, la imagen de Dios en Adán residía en su alma y se refería a la autoridad que Dios le había dado sobre el resto de la creación. Todo esto, sin embargo, era cierto de Adán antes de la caída, porque después de su pecado lo que queda de la imagen divina ya no puede reconocerse. «No hay duda de que Adán, al caer de su dignidad, con su apostasía se apartó de Dios. Por lo cual, aun concediendo que la imagen de Dios no quedó por completo borrada y destruida, no obstante se corrompió de tal manera, que no quedó de ella más que una terrible deformidad».[49]

La caída es entonces la señal bajo la que vivimos, y por lo tanto buena parte de lo que podía decirse de Adán cuando fue creado ya no puede decirse de nosotros en nuestra existencia actual. Esto es importante para Calvino, puesto que es a base de la caída que puede sostener al mismo tiempo la depravación de la naturaleza humana y el amor de Dios. Sobre esto volveremos al discutir nuestra situación presente.

A pesar de la caída, Dios sigue siendo el soberano de toda la creación. Aquí se escuchan ecos de Zwinglio, puesto que la doctrina de la providencia se relaciona estrechamente con la predestinación. Todo tiene lugar bajo el gobierno y la acción de Dios. Esto no quiere decir sencillamente que Dios sea la causa primera de todas las cosas, sino también que Dios interviene en todos los casos particulares.[50] Esto incluye el orden de la naturaleza, así como las vidas en general de todas la personas, y las vidas de los creyentes, aunque Dios gobierna sobre estos últimos de un modo distinto.[51] Lo que es más, la providencia no es mera presciencia, sino que Dios de hecho produce los acontecimientos.[52] Y, si acusamos a Calvino de caer en el fatalismo de los estoicos, nos responde que tal no es el caso, puesto que no está hablando de una necesidad interna en las cosas, sino de un gobierno universal divino.[53]

48 *Inst.*, 1. 15. 3. Cf. *CR*, 60:620.
49 *Inst.*, 1. 15. 4 (trad. Valera, 1:118).
50 *Ibid.*, 1. 16. 3.
51 Cf. *Contre la secte phantastique des libertins* (*CR*, 35:145-252).
52 *Inst.*, 1. 16. 4.
53 *Inst.*, 1. 16. 4.

Según Calvino, esta doctrina es muy útil, porque muestra que debemos agradecerle a Dios todas las cosas, y que en tiempos de adversidad hemos de tener paciencia y confianza. Tampoco debe llevarnos esa doctrina a despreciar a quienes de otra manera consideraríamos nuestros benefactores, puesto que ahora vemos que Dios les ha escogido para esa función. Además, no debemos utilizar esa doctrina para actuar irresponsablemente, porque quienes verdaderamente la entienden están dispuestos a sujetarse a la soberanía de Dios, mientras que quienes la rechazan le roban a Dios su gloria y por lo tanto muestran su propia rebeldía.

Por tanto, a Dios sea la gloria. Suya es la gloria, no solamente en los electos, sino también en los réprobos, quienes también cumplen la voluntad de Dios. Porque aun en los malvados y réprobos se está cumpliendo la voluntad *escondida* de Dios. El mal está en resistir la voluntad *revelada* de Dios, y es por esto que se les castigará.[54] Pero así y todo siguen estando en las manos de Dios, quien usa la maldad de ellos para la justicia y para la gloria divina. Por último, si alguien pretende hacer esta doctrina más aceptable distinguiendo entre la voluntad activa y la voluntad permisiva de Dios, y pretendiendo entonces que Dios activamente desea el bien, pero sólo permite el mal, sepa que esto no es sino otro intento de disminuir la gloria de Dios y de sujetarle a nuestro propio entendimiento.[55]

Aunque resulta claro por todo lo que antecede que hay una relación estrecha entre la providencia y la predestinación, es importante señalar que la discusión detallada de la predestinación viene mucho después en la *Institución*, cuando Calvino está discutiendo la obra de Cristo para nuestra salvación. Lo que esto quiere decir es que para Calvino la predestinación no es una doctrina que se pueda deducir de la omnipotencia y omnisciencia divinas, sino que se entiende propiamente sólo desde la perspectiva de la fe agradecida que conoce su salvación a pesar de su propio pecado. La doctrina de la predestinación es un modo mediante el cual los electos le dan a Dios toda la gloria por su salvación.

54 *Ibid.*, 1. 17. 5.
55 *Ibid.*, 1. 18. 1.

La condición humana

Si, como Calvino dice al principio de la *Institución*, prácticamente toda la sabiduría humana consiste en el conocimiento de Dios y de nosotros mismos, resulta que una parte importante de la teología cristiana es la antropología o doctrina del ser humano. Calvino trata sobre este tema en el segundo libro de la *Institución*, donde señala claramente, sin embargo, que el conocimiento que ahora busca no es el mismo a que se referían los filósofos al decir «conócete a ti mismo». La diferencia radica en que los filósofos no sabían acerca de la caída, y por lo tanto cuando trataban de conocer la naturaleza humana lo que buscaban era su valor y virtud cuando de hecho lo que debieron haber buscado fue su indignidad y depravación. Para quienes sabemos de la caída, el conocimiento propio implica ante todo la integridad original con que fuimos creados. Esto es importante, porque al afirmar tal integridad también estamos afirmando la sabiduría y bondad de Dios. Pero la caída también es importante, porque nos permite vernos a nosotros mismos tal cual verdaderamente somos en nuestra miseria y necesidad, y al mismo tiempo insistir en la bondad de Dios.

> Así pues, aunque la verdad de Dios concuerda con la opinión común de los hombres de que la segunda parte de la sabiduría consiste en conocernos a nosotros mismos, sin embargo, hay gran diferencia en cuanto al modo de conocernos. Porque según el juicio de la carne, le parece al hombre que se conoce muy bien cuando fiado en su entendimiento y virtud, se siente con ánimo para cumplir su deber, y renunciando a todos los vicios se esfuerza con todo ahínco en poner por obra lo que es justo y recto. Mas el que se examina y considera según la regla del juicio de Dios no encuentra nada en que poder confiar, y cuanto más profundamente se examina, tanto más se siente abatido, hasta tal punto que, desechando en absoluto la confianza en sí mismo, no encuentra nada en sí con que ordenar su propia vida.[56]

La razón por la que nos encontramos en tal condición es el pecado de Adán, heredado por todos su descendientes. El gran pecado de Adán no consistió sencillamente en desobedecer a Dios, sino que fue ante todo

56 *Ibid.*, 2. 1. 3 (trad. Valera, 1:162-63).

su credulidad, porque no creyó lo que Dios le había dicho y le prestó oídos a la serpiente. Esto a su vez llevó a la ambición, el orgullo y la ingratitud, y como resultado de ello perdió la integridad original que le había sido dada para guardar, no solamente para sí mismo, sino también para su posteridad. Luego, el pecado original no es sencillamente algo que aprendamos por imitación. Tampoco es una corrupción del cuerpo, que se transmite de los padres a los hijos de igual modo que se transmite algún rasgo físico. Es más bien «una corrupción y perversión hereditarias de nuestra naturaleza, difundidas en todas las partes del alma; lo cual primeramente nos hace culpables de la ira de Dios, y, además, produce en nosotros lo que la Escritura denomina 'obras de la carne'».[57] Esto quiere decir, por lo tanto, que aunque el pecado original se hereda y ya existe en la matriz,[58] la razón por la que se transmite no es la sensualidad en el acto mismo de concepción, sino más bien el hecho mismo de ser hijos de Adán. Lo que es más, no es solamente la culpa de Adán lo que se transmite, sino también el pecado, que a su vez engendra en nosotros más pecado.[59]

Esta es la doctrina de la depravación de la naturaleza humana, sobre la que Calvino insiste.[60] Esta depravación, sin embargo, no es «natural» en el sentido de que se deba a la naturaleza humana tal como fue creada. Al contrario, la naturaleza en sí misma es buena. Lo que es malo es la corrupción que el pecado ha introducido en esa naturaleza. Lo que ha sucedido en la caída es que los dones sobrenaturales que Adán tenía originalmente se han perdido, y los dones naturales se han corrompido.[61] Los dones sobrenaturales que se han perdido eran la fe y la integridad necesaria para la bienaventuranza eterna. Los dones naturales eran el intelecto y la voluntad, y ambos han sido corrompidos por la caída.

La corrupción del intelecto humano no es tal que haya quedado completamente destruido.[62] De hecho, el intelecto humano caído todavía conserva un ansia natural de la verdad, y esto es un destello de su condición original. Empero aun la búsqueda de la verdad nos lleva al orgullo y la vanidad. En cuanto a lo terreno, tenemos conocimiento natural de la necesidad del orden social, aunque por necesidad pervertimos ese orden. También podemos comprender algo del funciona-

57 *Ibid.*, 2. 1. 8 (trad. Valera, 1:168).
58 *CR*, 61:654.
59 *Inst.*, 2. 1. 8.
60 *CR*, 74:375, 673; 78:322-24; 79:251.
61 *Inst.*, 2. 2. 12. Cf. *CR*, 78:257.
62 *Inst.*, 2. 2. 12-25.

miento de las cosas que nos rodean, aunque entonces empleamos ese entendimiento para mal. Luego, aún después de la caída, la gracia de Dios continúa bendiciéndonos, puesto que todas estas cosas que podemos saber son dones del Espíritu Santo.

Es cuando se busca el conocimiento de la «cosas celestiales» que la corrupción del intelecto resulta más patente, puesto que en lo que a esto se refiere las mentes más agudas resultan más que ciegas. Si entre los escritos de los filósofos se encuentran «por aquí y por allá» destellos de la verdad de Dios, esto no se debe a la perspicacia de los filósofos, sino más bien a que Dios les dio «cierto gusto de Su divinidad, a fin de que no pretendiesen ignorancia para excusar su impiedad».[63] El único modo en que podemos escuchar o saber algo acerca de Dios es mediante unos oídos y una mente que solamente el Espíritu puede dar. También es cierto, por otra parte, que tenemos algún conocimiento natural de la voluntad de Dios, a través de lo que se llama comúnmente la «ley natural». Pablo afirma la existencia del tal ley. Pero la función de esa ley en nuestra condición presente no es darnos a conocer la voluntad de Dios, sino hacernos inexcusables. Sin la ley revelada de Dios, la ley natural no basta para conocer el bien.

La voluntad también se ha corrompido.[64] Todavía tenemos una tendencia natural a buscar lo que es bueno para nosotros, pero esto apenas sobrepasa el «apetito natural» que se encuentra en todos los animales. Nuestra voluntad está ahora atada al pecado, y por lo tanto no hay uno solo de nosotros que verdaderamente busque a Dios. Lo que llamamos «virtudes» de los paganos no eran sino espléndidos vicios. Y la poca virtud verdadera que tenían no se debía a su propia naturaleza, sino a la gracia de Dios. Por nuestros propios medios y voluntad, somos completamentes incapaces de dirigirnos hacia el bien. «Así que la voluntad estando ligada y cautiva del pecado, no puede en modo alguno moverse al bien, ¡cuánto menos aplicarse al mismo!; pues semejante movimiento es el principio de la conversión a Dios, lo cual la Escritura le atribuye totalmente a la gracia de Dios».[65] La voluntad es como un caballo guiado por su jinete; en nuestra condición caída el jinete es el Diablo.[66] Hacemos lo que el Diablo quiere que hagamos, y sin embargo lo hacemos de buen grado. Con gusto aceptamos las directrices del Diablo, porque nuestra voluntad coincide con ellas. Y

63 *Ibid.*, 2. 2. 18 (trad. Valera, 1:188).
64 *Ibid.*, 2. 2. 26-3. 2.
65 *Ibid.*, 2. 3. 5 (trad. Valera, 1:201).
66 *Ibid.*, 2. 4. 1.

aun en esto Dios sigue siendo servido y glorificado, porque Dios usa a Satanás así como a la humanidad caída para llevar a cabo su divina voluntad.[67] Una vez más, nada tiene lugar sin que Dios así lo desee.

La función de la ley

Cuando Calvino se refiere a la «ley», normalmente lo hace en un sentido distinto del de Lutero. Para él, la ley no es la contraparte del evangelio, sino más bien la revelación de Dios al antiguo Israel, que se encuentra en los «libros de Moisés» así como en todo el resto del Antiguo Testamento.[68] Luego, la relación entre ley y evangelio, más bien que dialéctica, es de continuidad.[69] Como veremos, hay diferencias entre los dos testamentos. Pero en su esencia el contenido es el mismo. Esto es de importancia fundamental, puesto que el conocimiento de la voluntad de Dios sería inútil sin la gracia de Jesucristo. La ley ceremonial tuvo a Cristo por contenido y finalidad, puesto que sin él todas las ceremonias son vanas.[70] La única razón por la que los sacrificios de los antiguos sacerdotes eran aceptables a Dios era la redención prometida en Jesucristo. Dada nuestra corrupción, cualquier sacrificio que pudiéramos ofrecerle a Dios sería en sí mismo inaceptable.[71]

Pero es en la ley moral que más claramente se ve la continuidad entre lo viejo y lo nuevo. De hecho, la ley moral tiene un propósito triple.

El primer propósito de la ley —en lo cual Calvino concuerda con Lutero— es mostrarnos nuestro pecado, miseria y depravación. Cuando vemos en la ley lo que Dios requiere de nosotros, nos enfrentamos a nuestra propia incapacidad. Esto no nos capacita para hacer la voluntad de Dios, pero sí nos fuerza a dejar de confiar en nosotros mismos y a buscar la ayuda y la gracia de Dios.[72]

El segundo propósito de la ley es refrenar a los malvados.[73] Aunque esto no lleva a la regeneración, sí es necesario para el orden social. Puesto que muchos obedecen la ley por temor, las amenazas que se incluyen en ella fortalecen esta función. Bajo este encabezado, también la ley sirve a quienes, aunque predestinados para la salvación, todavía no se han convertido. Al forzarles a obedecer la voluntad de Dios, les

67 *Ibid.*, 2. 4. 5.
68 *CR*, 77:525.
69 *Ibid.*, 56:564.
70 *Ibid.*, 78:603.
71 *Inst.*, 2. 7. 1.
72 *Ibid.*, 2. 7. 6-9; *CR*, 51:701; 54:398; 73:610; 76:151.
73 *Inst.*, 2. 7. 10-11. Cf. *CR*, 65:265.

prepara para la gracia a la que han sido predestinados. Así, muchos de quienes han llegado a conocer la gracia de Dios dan testimonio de que antes de su conversión se sentían compelidos por el temor a obedecer la ley.

Por último, el tercer uso de la ley —*tertium usus legis*— es revelarles a los creyentes la voluntad de Dios.[74] Este énfasis se volvió típico de la tradición reformada y sirvió para darle mucha de su austeridad en asuntos de ética. El propio Calvino, a base de este tercer uso de la ley, se ve obligado a dedicarle un amplia sección de su *Institución* a la exposición de la ley moral. La posición fundamental de Calvino es que Dios ha abolido la maldición de la ley, pero no su validez. El antinomianismo se equivoca al pretender que, porque Dios en Cristo ha abolido la maldición de la ley, ya los cristianos no tienen que obedecerla. En verdad, la ley no puede ser abolida, puesto que expresa la voluntad de Dios, y ésta nunca cambia. Lo que ha sido abolido, además de la maldición de la ley moral, es la ley ceremonial. La razón resulta clara: el propósito de la antiguas ceremonias era señalar a Cristo, y esto no es necesario una vez que el propio Cristo se ha revelado.

El «tercer uso de la ley» quiere decir que los cristianos han de estudiar la ley cuidadosamente, no sólo como palabra de condenación que constantemente les obliga a descansar sobre la gracia de Dios, sino también como la base sobre la que han de determinar sus acciones. En este estudio e interpretación de la ley, se deben seguir tres principios fundamentales. El primero es que Dios es espíritu, y que por tanto sus mandamientos tienen que ver tanto con las acciones externas como con los sentimientos del corazón. Esto es cierto de toda la ley y por ello Cristo, en el Sermón del Monte, sencillamente está haciendo explícito lo que ya estaba implícito, y no promulgando una nueva ley. La ley de Cristo no es sino la ley de Moisés.[75] El segundo punto que hay que tener en cuenta es que todo precepto es tanto positivo como negativo, puesto que toda prohibición implica un mandamiento, y viceversa.[76] Por lo tanto, nada queda fuera del alcance de la ley de Dios. En tercer lugar, el hecho de que el Decálogo fue escrito en dos tablas muestra que la religión y la justicia han de ir mano a mano.[77] La primera tabla se refiere a los deberes para con Dios; la segunda tiene que ver con las relaciones

74 *Inst.*, 2. 7. 12; *CR*, 56:115, 627; 57:11; 76:165.
75 *Inst.*, 2. 8. 6-7; *CR*, 73:174.
76 *Inst.*, 2. 8. 8-10.
77 *Ibid.*, 2. 8. 11.

con el prójimo. Luego, el fundamento de la justicia es el servicio a Dios, y éste es imposible si no hay trato justo entre los humanos.

Hay así una continuidad fundamental entre el Antiguo Testamento y el Nuevo.[78] Esta continuidad se debe a que la voluntad de Dios revelada en el Antiguo Testamento es eternamente la misma, y a que el centro mismo de ese testamento era la promesa de Cristo, de cuyo cumplimiento el Nuevo habla. Sin embargo, sí hay diferencias importantes entre ambos testamentos. Estas diferencias son cinco.[79] En primer lugar, el Nuevo Testamento habla claramente de la vida futura, mientras que el Antiguo solamente la promete mediante señales terrenas. En segundo lugar, el Antiguo Testamento no ofrece sino la sombra de lo que se encuentra sustancialmente presente en el Nuevo, es decir, Jesucristo. En tercer lugar, el Antiguo Testamento era temporero, mientras el nuevo es eterno. Cuarto, la esencia del Antiguo Testamento es la ley y por tanto la servidumbre, mientras que la del Nuevo es el evangelio de libertad. Aquí debemos señalar, sin embargo, que todo lo que en el Antiguo Testamento se promete no es ley, sino evangelio. Por último, el Antiguo Testamento se dirigía a un solo pueblo, mientras el mensaje del Nuevo es universal. Pero a pesar de esas diferencias, en la discusión de Calvino sobre la ley y el evangelio el énfasis cae sobre la continuidad, de tal modo que la diferencia entre ambos es la que existe entre la promesa y su cumplimiento. En esto, Calvino difería sustancialmente de Lutero, y fue esto lo que más tarde le permitió al calvinismo desarrollar programas éticos más detallados que los de los luteranos.

Jesucristo

Como en el caso de la Trinidad, Calvino sigue la ortodoxia tradicional al discutir la persona y obra de Cristo.[80] En Jesucristo se unen dos naturalezas en una sola persona, de tal modo que «el que era Hijo de Dios se hizo también hijo del hombre; no por confusión de la sustancia, sino por unidad de la Persona».[81] Aunque los concilios pueden equivocarse —y de hecho se han equivocado— los primeros concilios ecuménicos expresaron correctamente el testimonio bíblico sobre la

78 *Ibid.*, 2. 10; 3. 17.
79 *Ibid.*, 2. 11.
80 Koopmans, *Das altkirchliche Dogma*, pp. 86-97.
81 *Inst.*, 2. 14. 1 (trad. Valera, 1:356).

persona de Cristo. Por tanto, no tenemos que detenernos aquí sobre las líneas generales de la cristología de Calvino.

Sí hay, sin embargo, tres puntos en los que resulta importante estudiar esa cristología. El primero se refiere a sus intentos de defender el dogma tradicional contra quienes lo atacaban. Esto es importante, tanto porque obligó a Calvino a definir su propia cristología, como porque sirve para ilustrar algunas de las ideas de los racionalistas y otros heterodoxos. En segundo lugar, el modo en que Calvino describió la obra de Cristo en términos de su triple oficio de rey, profeta y sacerdote —lo que generalmente se conoce como el *triplex munus*— vino a ser común en la teología reformada. En tercer lugar, su modo de entender la unión hipostática se relaciona estrechamente con su posición con respecto a la presencia de Cristo en la Cena del Señor.

El primer punto en que las controversias contemporáneas obligaron a Calvino a desarrollar su cristología fue el propósito de la encarnación.[82] Su principal opositor en ese sentido fue Osiandro,[83] aunque también el debate con Serveto fue importante en este sentido.[84] Osiandro afirmaba que, aunque Adán no hubiese pecado, Cristo se hubiera encarnado. Su principal argumento era que Adán fue creado según la imagen de Dios, quien es Cristo, y que esto en sí mismo era ya una promesa de que Cristo tomaría la humanidad sobre sí mismo. Por tanto, el propósito primario de la encarnación no es la redención de la humanidad, sino el cumplimiento de la obra de la creación. Es por razón de la caída que la encarnación tiene su propósito redentor, y este propósito es por tanto contingente. Estas doctrinas de Osiandro no eran nuevas, puesto que habían sido sostenidas por la mayoría de los franciscanos durante la Edad Media. Pero Calvino las rechazaba como vana especulación. Lo que sabemos sobre Cristo a base del testimonio bíblico es que se encarnó para nuestra redención. No hay otra indicación, aparte de las «cosquillas de curiosidad» de Osiandro, de que la encarnación tuvo otro propósito que nuestra redención. La importancia de esta controversia está en que llevó a Calvino a fundamentar su cristología sobre la soteriología.

82 *Ibid.*, 2.12.

83 Osiandro, o Hosemann (1498-1552), fue pastor en Nuremberg y Königsberg, y sus opiniones sobre la *imago Dei*, la encarnación y la justificación fueron atacadas tanto por Calvino como por Melanchthon y otros reformadores. Sobre el tema que aquí discutimos véase su obra *An filius Dei fuerit incarnatus.* Véase además más arriba, pp. 167-68.

84 En su *Christianismi restitutio*, Serveto había sostenido la misma posición de Osiandro con respecto a la necesidad de la encarnación.

Otro punto en el que las controversias de su época ayudaron a Calvino a desarrollar su cristología tiene que ver con la naturaleza humana de Cristo. Como ya hemos visto, Menno Simons y algunos otros anabaptistas sostenían que Cristo no tuvo carne terrena, sino que su cuerpo había descendido del cielo y tomado forma en la matriz de la virgen. Algunos también decían que Jesús no era del linaje de Adán. Estos «nuevos marcionitas», como Calvino les llamó, le obligaron a insistir sobre la humanidad de Cristo, y sobre su descendencia física de Adán.[85]

La doctrina de Calvino sobre la unión hipostática, que discutiremos brevemente, tomó forma en oposición a Serveto.[86] Al rechazar la doctrina de la Trinidad, que había servido de trasfondo al desarrollo de la cristología tradicional, Serveto se vio obligado a abandonar también buena parte de esa cristología. El principal punto que se debatía era si Cristo podía o no llamarse Hijo de Dios antes de la encarnación. Serveto afirmaba que el título de «Hijo de Dios» quería decir que Jesús había sido engendrado en María por el Espíritu Santo. Antes de la encarnación podía llamarse «Verbo», pero el título de «Hijo» solamente se le aplica propiamente después de la encarnación. Aun más, Serveto difería de Calvino en otro punto: mientras Calvino insistía frecuentemente sobre la distancia entre Dios y el ser humano, Serveto pensaba que esa distancia no debería exagerarse. Hay algo del Espíritu de Dios en cada ser humano. Por tanto, el problema para Serveto no es la unión entre dos naturalezas opuestas, sino más bien cómo este hombre particular puede ser llamado Hijo de Dios de un modo especial que no se les aplica a los demás seres humanos. A fin de resolver este problema, Serveto subrayaba la unidad entre la divinidad y la humanidad en Cristo. Sobre esa base, Calvino le acusó de reencarnar la antigua herejía monofisita. Lo que Calvino dijo en este respecto no es particularmente importante, puesto que sencillamente hizo uso de los argumentos tradicionales que ya para entonces eran comunes. Lo que sí es importante es que en medio de esta discusión Calvino desarrolló una cristología que, al tiempo que era estrictamente ortodoxa, tendía a subrayar la distinción entre las dos naturalezas en Cristo más bien quien la unidad de la persona y la *communicatio idiomatum*. Esto es completamente consistente con la posición de Calvino con respecto al valor de la humanidad ante Dios así

85 *Inst.*, 2. 13.

86 *Ibid.*, 2. 14. En este debate Calvino también respondía al italiano Giorgio Blandrata. Véase su *Ad quaestiones Blandratae responsum* (*CR*, 37:321-32).

como con su teoría de la presencia de Cristo en la Santa Cena —como veremos más adelante.

Por último, otro adversario que ayudó a darle forma a la cristología de Calvino fue Francisco Stancaro, quien sostenía que Cristo es nuestro mediador solamente en virtud de su naturaleza humana.[87] Es posible que Stancaro haya llegado a esa conclusión tratando de refutar a Osiandro, quien afirmaba que Cristo es mediador solamente en virtud de su divinidad. Contra ambos, Calvino afirma que, puesto que la obra de la redención tuvo lugar a través de la unión hipostática, ha de referirse a la persona de Cristo, y no a una naturaleza o la otra. La importancia de esto es que hacia el final de su vida Calvino llegó a subrayar la *communicatio idiomatum* en mayor grado que antes —aunque nunca había llegado a negarla.

Calvino discute la obra de Cristo en términos de tres oficios —*triplex munus*. Cristo es a la vez profeta, rey y sacerdote. El título mismo de «Cristo» señala ese triple oficio, puesto que quiere decir «ungido», y en el Antiguo Testamento se acostumbraba ungir a los reyes, los profetas y los sacerdotes.[88] Cristo es el profeta por excelencia, porque en él se cumplen todas las profecías. Las profecías del Antiguo Testamento no tenían otro contenido que Cristo mismo. El oficio profético de Cristo se extiende no solamente a su boca, de modo que sus palabras son proféticas, sino a todo su cuerpo, de modo que en cada una de sus acciones, así como en la predicación presente del evangelio, se puede ver el poder del Espíritu Santo. Cristo es rey de la iglesia y de sus miembros individuales. Como tal, reina sobre nosotros. Empero su gobierno es tal que comparte con sus súbditos todo lo que ha recibido. Los reyes del Antiguo Testamento, al igual que los profetas, señalan hacia este rey único y supremo. Como sacerdote, Cristo se ha presentado ante Dios como sacrificio. De este modo ha cumplido todos los antiguos sacrificios que no tenían validez sino en él. Y también ha hecho a sus seguidores sacerdotes, puesto que les ha capacitado para presentarse ante Dios, como sacrificio vivo.

Por último, la tercera característica principal de la cristología de Calvino es su constante interés en evitar toda confusión entre la humanidad y la divinidad en Cristo. En esto se acercaba más a Zwinglio que

87 Puesto que Calvino no conoció la posición de Stancaro antes del 1560, cuando ya la *Institución* había recibido su forma final, su impacto no puede verse en esa obra. Véase: *Responsum ad Polonos contra Stancarum* (*CR*, 37:333-42) y *Responsio ad Polonos de controversia mediatoris* (*CR*, 37:345-58).

88 *Inst.*, 2. 15.

a Lutero, quien subrayaba la unidad de la persona por encima de la distinción de la dos naturalezas. La importancia de esto está en que Calvino —al igual que Zwinglio— rechaza el modo en que Lutero usa la *communicatio idiomatum* como argumento en pro de la ubicuidad del cuerpo resucitado de Cristo, y por tanto en pro de la posibilidad de su presencia en el altar. Al igual que Zwinglio, Calvino argumentaba que la ubicuidad de la divinidad no se le ha comunicado al cuerpo de Cristo, y que por tanto ese cuerpo no puede estar presente al mismo tiempo en el cielo y en varios altares. Dentro de este contexto, Calvino señalaba que, aunque la divinidad de la Segunda Persona estaba completamente presente en Jesús, no quedaba circunscrita a su humanidad. Su maravillosa encarnación fue tal que al mismo tiempo que siguió estando en el cielo estaba plenamente en Jesús; y al mismo tiempo que nacía del seno virginal también llenaba todo el universo.[89] Esto es lo que los teólogos posteriores llegaron a llamar el *extra calvinisticum*, y vino a ser un énfasis característico de la cristología reformada.

Si se intenta caracterizar la cristología de Calvino en unas pocas oraciones podría decirse que, al mismo tiempo que es estrictamente ortodoxa, esa cristología se inclina más hacia los antiguos antioqueños que hacia los alejandrinos, y también que su énfasis es soteriológico más bien que metafísico.

La redención y la justificación

Calvino entiende la obra de Cristo en términos de satisfacción.[90] Mediante su obediencia hasta la muerte, Cristo ha merecido para nosotros el perdón de los pecados. Así quedan satisfechos tanto la justicia como el amor de Dios.

Mas el hecho de que Cristo murió y así mereció la salvación para la humanidad no quiere decir que esa salvación sea efectiva para todos. Cristo y todos sus beneficios son puestos a disposición del creyente gracias a la operación interna y secreta del Espíritu Santo.[91] Es por esto que Pablo se refiere a la tercera persona de la Trinidad como «el Espíritu de adopción» y como «el sello y garantía de nuestra herencia». El Espíritu Santo nos lleva a Cristo. La principal obra del Espíritu no es sino la fe en Cristo.[92]

89 *Ibid.*, 2. 13. 4.

90 *Ibid.*, 2. 17.

91 *Ibid.*, 3. 1. 1.

92 *Ibid.*, 3. 1. 4.

Debemos detenernos a discutir la naturaleza de la fe tal como Calvino la define, puesto que esto es fundamental para entender el modo en que Calvino ve la vida cristiana. «Por tanto, podemos obtener una *definición perfecta de la fe, si decimos que es un conocimiento firme y* cierto de la voluntad de Dios respecto a nosotros, fundado sobre la verdad de la promesa gratuita hecha en Jesucristo, revelada a nuestro entendimiento y sellada en nuestro corazón por el Espíritu Santo».[93]

Esto quiere decir que la fe tiene un elemento cognitivo. No es sencillamente una actitud de confianza. Pero tampoco es algo que la mente descubra por sus medios naturales. Es don de Dios; no logro humano. No todo lo que se llama fe, sin embargo, verdaderamente merece ese nombre. La fe tiene un contenido definido. Es fe en *Cristo*. Cualquier otro uso del término «fe» es inexacto y puede llevar a graves errores. Así, por ejemplo, la idea de una «fe implícita», que proponen los católicos, usa el término incorrectamente puesto que el objeto de tal fe es la iglesia y no Jesucristo.[94] Hay ciertamente un sentido en el cual nuestra fe siempre será imperfecta mientras vivamos sobre la tierra; pero su perfección no está en el magisterio de la iglesia, sino en el fin de los tiempos. El hecho de que la fe implique «un conocimiento firme y cierto» no excluye la lucha del espíritu contra la carne, ni la duda que va envuelta en esa lucha. Pero cuando uno tiene fe siempre hay, aun en medio de la batalla, una profunda seguridad del amor de Dios. Esa seguridad se basa en la promesa de Dios, que no es otra cosa que Jesucristo mismo, y que el Espíritu Santo imprime en el corazón del creyente. Por lo tanto, la fe es algo que solamente pueden tener los creyentes, es decir, los electos. Es mucho más que el conocimiento de Dios y de la voluntad divina. El Diablo tiene tal conocimiento, pero carece de fe, porque no participa en la promesa.[95]

Dado este modo de entender la fe, Calvino insiste sobre la doctrina protestante de la justificación por la fe. Como en el caso de Lutero, esto no quiere decir que de algún modo Dios encuentre en el creyente algo a base de lo cual declararle justo. Decir que Dios justifica no quiere decir en primer lugar ni fundamentalmente que el pecador haya sido hecho justo en términos objetivos. Lo que quiere decir es que Dios le declara justo. La justicia de Dios es como un manto con que el pecador se

93 *Ibid.*, 3. 2. 7 (trad. Valera, 1:412). Cp. *CR*, 78:447-85.
94 *Ibid.*, 3. 2. 2-3.
95 Calvino rechaza la distinción escolástica entre la fe «formada» —es decir, que ha recibido la «forma»— mediante la caridad y la fe «no formada». Lo que los escolásticos llaman fe «no formada» no es verdadera fe.

recubre gracias a la fe, de tal modo que se le declara justo. En esto yace la diferencia entre la justificación por obras y la justificación por la fe. La justificación por obras es la que trata de afirmar su propia rectitud, y *así satisfacer lo que Dios demanda de nosotros.*

> Al contrario, será justificado por la fe aquel que, excluido de la justicia de las obras, alcanza la justicia de la fe, revestido con la cual, se presenta ante la majestad divina, no como pecador sino como justo. De esta manera afirmamos nosotros en resumen, que nuestra justificación es la aceptación con que Dios nos recibe en su gracia y nos tiene por justos. Y decimos que consiste en la remisión de los pecados y en la imputación de la justicia de Cristo.[96]

Esta es la verdadera y única función de la fe. La fe no es la confianza mediante la cual aceptamos lo que la razón no puede probar pero la autoridad nos dice. Ciertamente hay cosas que han de ser creídas a base de la autoridad de las Escrituras; pero el aceptar tales cosas no es fe. La fe une al creyente con Cristo de tal modo que la justicia de este último se le imputa al creyente, a pesar del pecado.

Como en el caso de la cristología, lo que llevó a Calvino a definir con más precisión la doctrina de la justificación por la fe fue su controversia con los que la atacaban o la interpretaban mal. Durante sus primeros años, sus opositores en ese sentido fueron los católicos romanos; pero entonces Osiandro, quien era protestante, produjo un modo de entender la justificación por la fe que Calvino no podía aceptar, y esa polémica contribuyó a la clarificación de las opiniones de Calvino. Las tendencias místicas de Osiandro, y su deseo de mostrar que la justicia imputada no era un decreto arbitrario, le llevaron a sugerir que lo que en realidad sucede en la justificación es que la esencia de Cristo está presente en el creyente, y que esa esencia de tal modo se une al alma humana que uno queda «esencialmente justificado». Lo que esto quiere decir entonces es que la justicia no es «imputada» como decía Lutero, sino más bien que Dios ve en nosotros la justicia divina. Esto se relaciona estrechamente con lo que ya hemos dicho sobre Osiandro, quien afirmaba que Cristo era mediador únicamente según su divinidad. La justificación es la presencia de la divinidad en nosotros. En virtud de esa divinidad, Dios a la vez nos declara y nos hace justos.

96 *Inst.*, 3. 11. 2 (trad. Valera, 1:558).

Calvino no podía aceptar esas opiniones por dos razones principales. En primer lugar, tienden a borrar la distancia entre Dios y nosotros. Calvino estaba dispuesto a afirmar que la justificación tiene lugar mediante la unión con Cristo. Pero no podía aceptar una interpretación que, como la de Osiandro, implicara lo que Calvino llamaba una «mezcla de sustancias» entre Dios y el creyente. En segundo lugar, la doctrina de Osiandro sobre la justificación le resultaba inaceptable a Calvino porque se deshacía de la necesidad de la encarnación y de los sufrimientos de Cristo. Si Dios nos justifica por razón de la divinidad de Cristo —que después de todo es la misma que la del Padre y del Espíritu— no hay entonces necesidad alguna para la cruz de Cristo. «Porque, aunque Cristo no hubiera podido limpiar nuestra alma con su sangre, ni aplacar al Padre con su sacrificio, ni absolvernos de la culpa, ni, finalmente, ejercer el oficio de sacerdote de no ser verdadero Dios, por no ser suficientes todas las fuerzas humanas para echar sobre sí una carga tan pesada; sin embargo, es evidente que El realizó todas estas cosas en cuanto hombre».[97]

La importancia de la doctrina de la justificación por la fe es tal que sin ella no hay verdadera religión.[98] Esto se debe a que, como bien había dicho Lutero, cualquier otro modo de entender la justificación lleva al orgullo, y solamente es posible recibir la misericordia de Dios en una actitud de humildad.[99] Esta insistencia sobre la humildad ante Dios, sobre la distancia que separa a la naturaleza humana de la divina, y sobre la necesidad de confiar en Dios antes que en nosotros mismos, puede verse a través de toda la teología de Calvino, y es una de sus principales características.

Sin embargo, la justificación por la fe no quiere decir que los cristianos deban contentarse con la imputación de la justicia, y continuar revolcándose en su pecado. Es cierto que el cristiano justificado sigue siendo pecador, y continuará siéndolo a través de toda su vida terrena. Pero también es cierto que el cristiano justificado trata de mostrar los frutos de la justificación. Esta es la tesis central de la sección de la *Institución* que recibe comúnmente el título de *Tratado sobre la vida cristiana*,[100] que fue publicado repetidamente aparte del resto de la obra.[101] La popularidad de este tratado contribuyó a imprimirle su sello

97 *Ibid.*, 3. 11. 9 (trad. Valera, 1:565). Cp. *ibid.*, 3. 11. 12.
98 *CR*, 74:23.
99 *CR*, 74:23.
100 *Inst.*, 3. 6-10.
101 La primera edición francesa (1545): *Traité très excellent de la vie chrétienne.* Poco después apareció la edición inglesa (1549): *The Life or Conversion of a Christian Man.* Ambos han

al calvinismo posterior, especialmente el de la tradición puritana. Su tesis se expresa brevemente en su primer párrafo: «El blanco y fin de la regeneración es que en la vida de los fieles se vea armonía y acuerdo entre la justicia de Dios y la obediencia de ellos; y de este modo, ratifiquen la adopción por la cual han sido admitidos en el número de sus hijos».[102]

Aunque el pecador justificado no deja de ser pecador, la acción divina de justificación también es de regeneración. En los electos Dios crea el amor hacia la rectitud mediante el ejemplo de la santidad divina y a través de su comunión con Cristo. La obra de regeneración es la obra de Dios en el creyente, que progresivamente[103] va creando de nuevo la imagen divina que había quedado deformada por el pecado.[104] El resultado es la vida cristiana, que abunda en buenas obras. Estas obras, sin embargo, no justifican. Son más bien el resultado y la señal de la justificación.[105]

La regla fundamental de la vida cristiana es que los cristianos no nos pertenecemos a nosotros mismos, sino al Señor.[106] Esto a su vez nos lleva a negarnos a nosotros mismos, tanto en nuestras relaciones con otros como en nuestras relaciones con Dios. En las relaciones con otros, los cristianos debemos negarnos a nosotros mismos perdonando y siendo humildes, así como sirviendo a los demás en amor. En relación a Dios, la negación de sí mismo quiere decir someterse a los juicios de Dios, tratar de hacer únicamente su voluntad, y llevar la cruz. El llevar la cruz no es algo que les sucede a algunos cristianos desafortunados, sino que es señal necesaria de la vida cristiana. La actitud cristiana hacia la propia cruz, sin embargo, debe ser muy distinta de la actitud estoica hacia los sufrimientos. El estoico busca dominio de sí mismo y fortaleza; el cristiano sencillamente confía en Dios y confiesa su debilidad. Luego, para el estoico las pruebas no llevan sino al orgullo y al pecado, mientras la cruz aparta al cristiano de sí mismo y le lleva a confiar en Dios.[107]

sido reimpresos frecuentemente.
102 *Inst.*, 3. 6. 1 (trad. Valera, 1:522).
103 *CR*, 77:312.
104 *Ibid.*, 79:208.
105 *Inst.*, 3. 18.
106 Nótese la influencia del tratado de Lutero sobre *La libertad cristiana.*
107 *Inst.*, 3. 8. 9.

Aunque un aspecto importante de la vida cristiana consiste en meditar sobre la vida futura como remedio contra el amor excesivo de esta vida y el temor a la muerte,[108] el cristiano también debe aprender cómo usar de esta vida y de sus bienes.[109] Este dilema no puede resolverse con una sencilla actitud de austeridad o de intemperancia, puesto que lo que Dios desea no es ninguna de estas dos cosas. La intemperancia nos lleva a vivir para la vida presente, a olvidarnos de que somos peregrinos sobre la tierra, y a desobedecer la ley de Dios. La austeridad, tal como la predican los ascetas, también se equivoca, puesto que le añade al mandamiento divino reglas que no son parte de la ley de Dios. Entre estos dos extremos, el principio fundamental que el cristiano ha de seguir es que todo debe usarse para el propósito para el cual fue creado. Esto a su vez lleva a cuatro reglas fundamentales que han de aplicarse en el uso de las cosas de este mundo: Primero, debemos ver al creador en todas las cosas, y ser agradecidos. Segundo, debemos usar de este mundo como quien no lo necesita, de modo que podamos estar listos a soportar la pobreza y a ser moderados en medio de la abundancia. Tercero, todo lo que tenemos ha de verse como un préstamo por parte de Dios sobre el cual tendremos que rendir cuentas. Por último, hay que tener en cuenta nuestra vocación, es decir, la función en la que Dios nos ha colocado en esta vida, puesto que el uso correcto de las cosas depende de nuestra vocación.[110]

Así vemos una vez más, ahora en el contexto de las doctrinas de la justificación y la regeneración, cómo el modo en que Calvino entiende la ley y el evangelio, precisamente por ser diferente del de Lutero, produce en él un énfasis mayor que el de Lutero sobre la clase de vida que el cristiano debe llevar. Esta diferencia entre los dos reformadores, que no parece grande al compararles a ellos mismos, a la postre produciría una diferencia marcada entre la tradición luterana y la reformada.

La predestinación

Calvino es bien conocido por su doctrina de la predestinación, que según muchos eruditos es el centro de su teología.[111] Pero ese modo de interpretar la teología de Calvino es resultado de una perspectiva distorsionada por controversias posteriores. Calvino sí afirmó la doctrina de la doble predestinación, y con el correr de los años fue ampliando la sección de la *Institución* en donde la discutía. Pero el lugar poco conspicuo que los cuatro capítulos sobre la predestinación ocupan en la *Institución*[112] debería servir de advertencia en el sentido de que esta doctrina, por muy importante que sea, no es la clave que explica todo el resto de la teología de Calvino. Además, la doctrina de Calvino de la predestinación no es, como en el caso de Zwinglio, un corolario que se deduce de la providencia divina. Es importante señalar que Calvino discute la providencia en el primer libro de la *Institución*, y deja la cuestión de la predestinación para el final del tercer libro, donde trata sobre la vida cristiana, inmediatamente antes de pasar a la eclesiología. La razón es que para Calvino la predestinación es ante todo una doctrina práctica que sirve para reforzar la doctrina de la justificación por la fe y al mismo tiempo provee el fundamento para la eclesiología.[113]

Lo que es más, el hecho mismo de separar la predestinación de la discusión de la providencia general de Dios muestra que Calvino no tratará de probar la predestinación a partir de la omnipotencia y omnisciencia divinas. Pretender hacer tal cosa sería tratar de penetrar los secretos de Dios, y constituiría el colmo del orgullo y la impiedad.[114] «Ante todo, pues, tengamos delante de los ojos, que no es menos locura apetecer otra manera de predestinación que la que está expuesta en la Palabra de Dios, que si un hombre quisiera andar fuera de camino por rocas y peñascos, o quisiese ver en medio de las tinieblas».[115] La predestinación es ciertamente una doctrina difícil y peligrosa. Pero se deriva de las Escrituras, y por tanto ha de ser enseñada y predicada. La doctrina no es verdaderamente peligrosa para el creyente, sino solamente para el incrédulo que busca burlarse de la recta doctrina cristiana; y los tales se burlarán de la fe en todo caso.[116]

«Llamamos predestinación al eterno decreto de Dios, por el que ha determinado lo que quiere hacer de cada uno de los hombres».[117] Es así que Calvino define la predestinación. El resto de sus cuatro capítulos

108 *Ibid.*, 3. 9.
109 *Ibid.*, 3. 10.
110 Aquí es bueno señalar el conservadurismo de esta última regla, puesto que parece implicar que el lugar que ocupamos en la vida es una vocación divina, y que no debemos hacer cosa alguna por cambiarlo. De igual manera, en este contexto, Calvino niega que un ciudadano privado tenga el derecho de alzarse contra un tirano. *Inst.*, 3. 10. 6.
111 Véase Wendel, *Calvin*, pp. 199-200, nn. 99 y 100.

112 *Inst.*, 3. 21-24.
113 Wendel, *Calvin*, p. 204.
114 *CR*, 76:314; 82:57.
115 *Inst.*, 3. 21. 2 (trad. Valera, 2:726).
116 *Ibid.*, 3. 21. 3-4.
117 *Ibid.*, 3. 21. 5 (trad. Valera, 2:729).

sobre este tema no es sino explicación de esta definición, respuesta a las *objeciones, y material escriturario para apoyarla.*

La doctrina de la elección se encuentra en todo el Antiguo Testamento, donde constantemente se describe a Israel como el pueblo elegido de Dios —elección que no se basa en una acción o decisión por parte de Israel, sino en el decreto soberano de Dios. Lo que es más, no todos los descendientes de Abraham son electos, sino sólo algunos de entre ellos. Por último, algunos son escogidos individualmente, como se afirma en numerosos pasajes del Nuevo Testamento —especialmente en Romanos y Gálatas.[118]

El decreto de la elección no depende de la presciencia divina.[119] La predestinación no es sencillamente la decisión por parte de Dios de tratar con una persona según lo que ya Dios sabe que esa persona va a hacer, y recompensando así sus acciones y actitudes futuras. Al contrario, afirmar que la elección es un decreto soberano implica que no depende de acción humana alguna, pasada, presente o futura. Es una decisión independiente por parte de Dios.

Lo mismo es cierto de los réprobos. Dios decide de manera activa no darles el oír la Palabra, o hacerles oírla de tal modo que sus corazones se endurezcan.[120] De manera misteriosa que nadie puede penetrar, los réprobos son justamente condenados, y en esa condenación se exalta y sirve la gloria de Dios.[121]

Los electos, por otra parte, pueden tener la seguridad de su salvación. Esto no quiere decir que uno ha de confiar en su propia fe, y de pretender que esa fe le asegura la salvación. Lo que quiere decir es que quien tiene verdadera fe dirige su mirada a las Escrituras, y a Cristo en ellas, y en él encuentra la seguridad de la salvación.[122] Es por esto que quienes tratan de penetrar los consejos divinos sin las Escrituras se pierden en un abismo de desesperación, mientras que quienes se acercan a ellas con verdadera fe encuentran consuelo y seguridad en la doctrina de la elección. Quienes tienen verdadera fe no confían en sí mismos, sino en Cristo, y tienen así una seguridad que es al mismo tiempo humilde. Esto no destruye su pecado. Siguen siendo ovejas descarriadas.[123] Pero su seguridad les mantiene en esa confianza de Cristo que es el único camino que lleva a la salvación.

118 *Ibid.*, 3. 21. 5-7.
119 *Ibid.*, 3. 22. 1-7.
120 *Ibid.*, 3. 24. 12-13.
121 *Ibid.*, 3. 24. 14.
122 *Ibid.*, 3. 24. 4-5.
123 *Ibid.*, 3. 24. 11.

Contra esta doctrina se pueden plantear varias objeciones.[124] La *primera es que, aunque Dios sí escoge a algunos para salvación, Dios* no predestina a otros a la condenación. Calvino piensa que tal idea es pueril. La elección no tiene sentido si no hay también reprobación. Lo que es más, todos los decretos divinos son activos, y aunque es cierto que quienes perecen se condenan por su propio pecado, Dios decide activamente reprobarlos. En segundo lugar, alguien puede objetar que esta doctrina presenta un Dios injusto que condena a algunos por pecados que todavía no han cometido. Calvino responde que la medida última de la justicia es la voluntad de Dios, la cual es su propia ley, y que por tanto los decretos de Dios son justos, no importa lo que pensemos de ellos. En tercer lugar, tal parecería que Dios primero predetermina que hemos de pecar y luego nos castiga por pecar. A tal objeción no hay otra respuesta que afirmar que la voluntad de Dios es incomprensible y misteriosa, pero que sí sabemos gracias a la revelación que Dios es justo, que hemos pecado, y que los réprobos serán condenados por sus pecados. Cómo todo esto pueda ser cierto al mismo tiempo, nos es imposible decirlo.

Luego, en resumen, la doctrina de Calvino sobre la predestinación se basa —o al menos pretende basarse— no sobre la especulación acerca de la omnipotencia y la presciencia de Dios, sino sobre el testimonio de las Escrituras. La predestinación como conclusión lógica que se deduce de lo que la razón pretende conocer de la naturaleza de Dios es algo que Calvino rechaza como un caso más en que el orgullo humano pretende sobrepasar los límites de nuestra naturaleza. La predestinación escrituraria es doble —es decir, hay predestinación para la elección así como para la reprobación— y no depende del conocimiento anterior que Dios tiene de las acciones humanas futuras. Aunque esto es un gran misterio, tal doble predestinación no disminuye la justicia y el amor de Dios. En cuanto a la teología cristiana, la doctrina de la predestinación cumple en ella una función doble, pues es a la vez una afirmación absoluta de la salvación mediante la sola gracia de Dios y la base de la eclesiología. Es a esto último que ahora debemos dedicar nuestra atención.

La Iglesia

Calvino establece una distinción clara entre la iglesia visible y la invisible. En el sentido estricto solamente esta última, formada por

124 *Ibid.*, 3. 23.

todos los electos, tanto vivos como muertos, es la verdadera iglesia universal. Solamente ella es el cuerpo de Cristo, puesto que sólo los electos son miembros de ese cuerpo, y en la iglesia visible hay muchos que no lo son. Sin embargo, Calvino no lleva esa distinción hasta el punto de oponer una iglesia a la otra. Al contrario, la iglesia visible es una expresión útil y necesaria de la iglesia invisible, y mientras permanezcamos en esta vida la iglesia visible ha de ser la nuestra.

> Ya hemos dicho que la Escritura habla de la iglesia de dos modos. Unas veces, usando el nombre de Iglesia entiende que verdaderamente es tal ante el Señor aquella en que nadie es recibido sino quienes son hijos adoptivos de Dios y miembros auténticos de Cristo por la santificación del Espíritu. La Escritura no se refiere aquí únicamente a los santos que viven en este mundo, sino también a cuantos han sido elegidos desde el principio del mundo.
>
> Otras veces entiende por Iglesia toda la multitud de hombres esparcidos por toda la Tierra, con una misma profesión de honrar a Dios y a Jesucristo... En esta iglesia están mezclados los buenos y los hipócritas, que no tienen de Cristo otra cosa que el nombre y la apariencia... Así pues, de la misma manera que estamos obligados a creer la Iglesia, invisible para nosotros y conocida sólo de Dios, así también se nos manda que honremos esta Iglesia visible y que nos mantengamos en su comunión.[125]

Luego, la iglesia visible no se opone a la invisible, sino que la visible, la única que podemos conocer en esta vida terrena, es señal de la comunión invisible de los electos. Los cristianos no deben por tanto abandonar la iglesia visible pretendiendo ser miembros de la invisible. Dios ha colocado a la iglesia visible en el mundo para que sea «medio externo» para la proclamación de la Palabra y para la santificación del creyente. La libertad de Dios no sufre por el hecho de haber decidido atarnos a medios terrenos tales como la iglesia visible, y por tanto quienes dicen que la iglesia solamente puede ser espiritual, porque Dios es Espíritu, limitan el poder de Dios.[126] La iglesia visible ha sido ordenada por Dios para ser la madre de los creyentes, y solamente pueden tener vida eterna quienes tienen a la iglesia por madre.[127]

125 *Ibid.*, 4. 1. 7 (trad. Valera, 2:810-11).
126 *Ibid.*, 4. 1.5.
127 *Ibid.*, 4. 1. 4.

Por lo tanto, la eclesiología de Calvino se ocupa de la iglesia visible. La iglesia invisible se encuentra siempre en el trasfondo, puesto que la visible es solamente señal y sierva de la invisible. Pero cuando Calvino dice «iglesia», excepto en los pocos casos en que declara explícitamente que se refiere a la compañía de los electos, quiere decir la compañía visible sobre la tierra, en la que se encuentran mezclados el trigo y la cizaña.[128] Por tanto, el resto de esta sección trata sobre esa iglesia, una comunidad visible, terrena y falible.

Aunque sólo Dios sabe quiénes son los electos, hay señales que indican quiénes han de tenerse por tales. Estas son las personas que confiesan a Dios y a Cristo, participan en los sacramentos, y llevan una vida santa. Por tanto, las dos señales de la iglesia son la predicación de la Palabra y la administración de los sacramentos. «He aquí cómo conoceremos a la Iglesia visible: dondequiera que veamos predicar sinceramente la Palabra de Dios y administrar los sacramentos conforme a la institución de Jesucristo, no dudemos de que hay allí Iglesia».[129] Estas dos señales nos permiten determinar si una iglesia es verdadera o no. La santidad personal de sus miembros no es señal de la verdadera iglesia, como lo pretenden los anabaptistas, puesto que los miembros de la verdadera iglesia no son únicamente los electos, y aun los electos mismos siguen siendo pecadores. La santidad de la iglesia no está en la pureza moral de sus miembros, sino en la santidad de su Cabeza y en la promesa que los electos han recibido. Por otra parte, la iglesia de Roma no es verdadera iglesia, por que se ha apartado de la verdadera predicación de la Palabra. Donde no se honra la Palabra de Dios, no hay iglesia. Frente a esto, el argumento de la sucesión apostólica no tiene valor, puesto que la verdadera apostolicidad no viene de la imposición de manos, sino de la predicación de la doctrina de los apóstoles.[130] Sin embargo, sí hay ciertos «vestigios» de la iglesia en la iglesia romana —principalmente el bautismo— y por lo tanto, aunque el papa es el principal dirigente del reino del Anticristo, es posible que haya todavía verdaderas iglesias en la comunión romana.[131]

Calvino le prestó más atención que Lutero a la organización de la iglesia. En términos generales, concordaba con los otros dirigentes reformados, tales como Zwinglio y Bucero, en que la restauración del

128 En la *Institución* (4. 1. 4) afirma claramente que su propósito es discutir la iglesia visible. Este énfasis sobre la iglesia visible se debió en parte a la influencia de Bucero. Cf. Wendel, *Calvin*, pp. 223-25.
129 *Inst.*, 4. 1. 9 (trad. Valera, 2:812).
130 *Ibid.*, 4. 2. 1-4.
131 *Ibid.*, 4. 2. 11-12.

cristianismo requería regresar a su organización primitiva. En esto difería de Lutero, quien pensaba que tales cosas eran de importancia secundaria siempre y cuando se predicara correctamente el evangelio. Es por ello que las iglesias de la tradición luterana tienen una gran variedad de patrones de organización, mientras la mayoría de las iglesias reformadas se gobiernan según los principios fundamentales propuestos por Calvino. Tal diferencia no es periférica, sino que se basa en la diferencia entre Lutero y los teólogos reformados en cuanto a los propósitos de la reforma. Mientras Lutero creía que era necesario deshacerse únicamente de aquellos elementos de la tradición de la iglesia que contradecían las Escrituras, Calvino y los demás reformados pensaban que la reforma debía ir mucho más allá y restaurar el cristianismo primitivo siguiendo el patrón del Nuevo Testamento. Por tanto, para Lutero el gobierno de la iglesia dependía en cada caso de las circunstancias del momento, mientras que Calvino y los reformados pensaban que era parte de la naturaleza misma de la iglesia. Por otra parte, sin embargo, es necesario señalar que Calvino nunca pensó que sus propias instrucciones sobre el gobierno de la iglesia fuesen una restauración literal de las prácticas del Nuevo Testamento, sino que las veía más bien como un esfuerzo de tomar lo que el Nuevo Testamento dice acerca de la vida de la iglesia y darle forma en el gobierno de la misma. Fue la tradición reformada posterior la que se inclinó frecuentemente a pensar que el modelo ofrecido por Calvino era el que las Escrituras proponían por encima de cualquier otro.

Aunque no podemos discutir aquí los detalles del gobierno eclesiástico que Calvino propone, sí hay dos puntos importantes que ilustran su eclesiología. Se trata de la elección de los pastores y la administración de la disciplina.

La elección de los pastores ha de tener lugar por acción conjunta de la iglesia (es decir, la congregación local en la que han de servir) y los pastores (es decir, otros pastores de otras congregaciones locales).[132] Esto es importante por cuanto indica que para Calvino la congregación local es *la* iglesia. La iglesia no es una superestructura que abarque todo el mundo. Pero al mismo tiempo cada iglesia local ha de medirse según los criterios de la predicación de la Palabra y la administración de los sacramentos. Es por esto que la iglesia local elige a sus propios pastores, que han de ser personas ejemplares tanto en su doctrina como en su vida. Pero no basta con la decisión de la iglesia local, sino que los otros

132 *Ibid.*, 4. 3. 3.

pastores han de coincidir en el juicio de esa iglesia, para así asegurarse de que las congregaciones locales no se aparten de las enseñanzas bíblicas. Esta es la consideración eclesiológica fundamental tras el gobierno de tipo «presbiteriano», que ha venido a ser típico de las iglesias reformadas.

En segundo lugar, la administración de la disciplina sigue un patrón semejante. La disciplina es necesaria en la iglesia, no para garantizar su santidad —que se encuentra en Cristo— sino para tratar de conservar el honor de Cristo, cuyo nombre es vituperado cuando su voluntad se viola abiertamente. La iglesia puede disciplinar a sus miembros mediante admoniciones privadas y públicas y, en casos recalcitrantes, mediante la excomunión.[133] El propósito de la disciplina es triple: evitar la profanación del cuerpo de Cristo en la Cena del Señor, evitar la corrupción del resto de la iglesia, y llamar al pecador al arrepentimiento.[134] En contraste con la práctica católica romana, Calvino afirma que la disciplina ha de ser administrada conjuntamente por los pastores y la iglesia.[135] Frente a lo que decía ser la práctica de los anabaptistas, Calvino insistía en que la disciplina debía administrarse con un espíritu de amor, y recordando siempre que quienes la administran tampoco son puros.[136] Luego, las características fundamentales de la eclesiología de Calvino pueden verse una vez más en sus instrucciones para la administración de la disciplina.

Los sacramentos

Con la claridad que caracteriza su estilo, Calvino comienza su discusión de los sacramentos en la *Institución* ofreciendo dos definiciones de lo que es un sacramento.

> Ante todo debemos saber lo que es un sacramento. A mi parecer su definición propia y sencilla puede darse diciendo que es una señal externa con la que el Señor sella en nuestra conciencia las promesas de su buena voluntad para con nosotros, a fin de sostener la flaqueza de nuestra fe, y de que atestigüemos de nuestra parte, delante de El, de los ángeles y de los hombres, la piedad y reverencia que le profesamos.

133 *Ibid.*, 4. 12. 2.
134 *Ibid.*, 4. 12. 5.
135 *Ibid.*, 4. 12. 7.
136 *Ibid.*, 4. 12. 12-13.

> También se puede decir más brevemente que es un testimonio de la gracia de Dios para con nosotros, confirmado con una señal externa y con el testimonio por nuestra parte de la reverencia que le profesamos.[137]

Al desarrollar su doctrina de los sacramentos, Calvino trata de evitar las posiciones católica y luterana por una parte, y las teorías de Zwinglio y los anabaptistas por otra.

Frente a Zwinglio y los anabaptistas, Calvino insiste en que los sacramentos tienen verdadera eficacia. Negar tal eficacia diciendo que los incrédulos los reciben juntamente a los creyentes sería lo mismo que negar el poder de la Palabra porque entre quienes la escuchan algunos la obedecen y otros no. En cuanto al argumento de que la fe es don del Espíritu, y que por lo tanto los sacramentos no la fortalecen ni aumentan, quienes tal dicen deben percatarse de que es precisamente el Espíritu quien les da eficacia a los sacramentos. Lo que es más, aquí también puede establecerse un paralelismo entre los sacramentos y la Palabra, porque la última tampoco tiene eficacia sin la acción del Espíritu.[138] Quienes pretenden que los sacramentos son meros símbolos colocan en el centro lo que en realidad no es sino periférico; porque, mientras es cierto que uno de los propósitos de los sacramentos es servir como testimonio ante el mundo, también es cierto que ésta es una función secundaria, y que su propósito primordial es servir y fortalecer la fe de quien participa de ellos.

Por otra parte, también se equivocan quienes pretenden que los sacramentos tienen el poder de justificar y de impartir gracia. Su error consiste en confundir la «figura» del sacramento con la «verdad» que se encuentra en él. «Porque [esa distinción] no significa que la figura y la verdad se contengan allí; sino que de tal manera están unidas, que no se pueden separar, y que es necesario en la misma unión distinguir siempre la cosa significada, del signo, para no atribuir a una lo que es propio de la otra».[139] Tal confusión lleva a la superstición, que consiste en depositar la fe en lo que no es Dios. Esto pervierte la naturaleza misma del sacramento, cuyo propósito es precisamente excluir toda otra base de justificación, y centrar la fe en Jesucristo. De hecho, Cristo mismo es la verdadera sustancia de todos los sacramentos, porque él es la fuente de su poder, y lo que ellos prometen y otorgan no es otra cosa

137 *Ibid.*, 4. 14. 1 (trad. Valera, 2:1007).
138 *Ibid.*, 4. 14. 7, 9-10.
139 *Ibid.*, 4. 14. 15 (trad. Valera, 2:1017).

que Cristo mismo.[140] Por tanto los sacramentos no tienen otro propósito que el de la Palabra, que es ofrecer y presentar a Jesucristo.[141]

En resumen, Calvino declara que en este modo de ver los sacramentos «ni se les atribuye lo que no les conviene, ni se les quita lo que les pertenece».[142]

También en el Antiguo Testamento hay sacramentos, tales como la circuncisión, las purificaciones, y los sacrificios. Al igual que en el caso del Nuevo Testamento, la sustancia y sentido de estos sacramentos era Jesucristo. La diferencia está en que mientras los sacramentos del Antiguo Testamento anunciaban su futura venida, los sacramentos del Nuevo le manifiestan tal como ya nos ha sido dado. Empero su eficacia es la misma, puesto que el contenido es el mismo.[143]

Los sacramentos del Nuevo Testamento son dos: el bautismo y la Cena del Señor. Los otros ritos que usualmente reciben el título de sacramentos no lo son en realidad, puesto que en ningún lugar en el Nuevo Testamento se encuentra indicación alguna de que Dios los ha instituido como señales de su gracia, y los antiguos escritores cristianos no les dan tal título.[144]

El propósito del bautismo —como el de todo sacramento— es doble: sirve a la fe, y es una confesión ante los demás. Quienes se olvidan del primer propósito —es decir, Zwinglio y los anabaptistas— se olvidan de la función primaria del bautismo. Como ayuda a la fe, el bautismo es señal verdadera de la remisión de pecados, y de la muerte y resurrección del creyente con Cristo, así como de su unión con él. La remisión de los pecados a que se refiere el bautismo no tiene que ver únicamente con el pecado original y otros pecados pasados, sino también con los venideros. El lavacro del bautismo no se limita al pasado. Tal sería el caso si el lavacro tuviese lugar únicamente mediante el agua. Pero lo que lava el pecado es la sangre de Cristo, y esa sangre es válida para toda la vida del creyente. Por tanto, la cuestión de los pecados postbautismales, que tanto se debatió durante el período patrístico y a la larga le dio origen al sistema penitencial, no constituía problema alguno para Calvino. Su respuesta era sencillamente que el bautismo tenía valor para toda la vida, y no únicamente al momento de celebrarse. Naturalmente, esto se relaciona estrechamente con la doctrina de la justicia

140 *Ibid.*, 4. 14. 16.
141 *Ibid.*, 4. 14. 17.
142 *Ibid.* (trad. Valera, 2:1020).
143 *Ibid.*, 4. 14. 18-26.
144 *Ibid.*, 4. 19. 1-3.

imputada, puesto que lo que sucede en el bautismo no es que uno sea de hecho lavado y quede limpio, sino que la justicia de Cristo se le aplica al creyente. Puesto que esa justicia es de valor permanente, el bautismo es para toda la vida y lava todos los pecados, tanto pasados como futuros. En consecuencia, el bautismo no nos lleva de nuevo a la condición de Adán antes de la caída. Su función es estrictamente cristocéntrica, y su poder yace en la unión con Cristo que el bautismo mismo significa.[145]

Frente a los anabaptistas, Calvino afirma que los niños han de bautizarse, y que ese rito es válido no importa quien lo administre. Este último punto no requería gran discusión, puesto que todo lo que Calvino tenía que hacer era insistir en que el poder del bautismo no viene del ministro, que nadie es verdaderamente digno de administrar un rito tan sagrado, y que por lo tanto uno ha de confiar en el poder de Dios que actúa en el bautismo más bien que en la autoridad de quien lo administra. El otro punto —que los niños han de bautizarse— sí le creó mayores dificultades. Su insistencia en buscar autoridad escrituraria para tal práctica, que el Nuevo Testamento ni afirma ni niega, le obligó a ofrecer varios argumentos a favor del bautismo de niños, ninguno de los cuales resulta convincente. Pero en todo caso, el bautismo de niños se practica como señal de la justificación por la gracia y del amor de Dios, no solamente para con nosotros, sino también para con nuestra posteridad.[146]

En cuanto al modo en que el bautismo ha de administrarse, Calvino acepta tanto la inmersión como la aspersión, y no piensa que la alternativa entre ambos modos sea de mayor importancia. Lo que sí es importante es que los cristianos se limiten a lo que se ve en el Nuevo Testamento, y rechacen toda la pompa que se le ha añadido a la ceremonia a través de los siglos.[147] Como parte del ministerio público de la iglesia, el bautismo ha de ser administrado únicamente por los pastores, y no por las comadronas u otras personas privadas.[148]

La Cena del Señor es el otro sacramento del Nuevo Testamento.[149] Calvino sostiene que este sacramento ha sido dado por Dios para nutrir a los fieles, pero que Satanás lo ha oscurecido, tanto mediante las «supersticiones» de la doctrina eucarística tradicional como mediante

145 *Ibid.*, 4. 15. 1-12.
146 *Ibid.*, 4. 16. Cf. J.D. Benoit, «Calvin et le baptême des enfants», *RHPhRel*, 1 (1937): 457-73.
147 *Inst.*, 4. 15. 19.
148 *Ibid.*, 4. 15. 20.
149 Además de las secciones que se refieren a este tema en la *Institución*, el material más importante con respecto a este tema en los escritos de Calvino se encuentra en *CR*, 37.

los debates que tienen lugar entre los protestantes.[150] Por lo tanto, divide su discusión del sacramento en dos secciones: en primer lugar, una sección positiva, en la que se muestran la necesidad y los beneficios de la Cena, y luego una sección negativa, en la que responde a los excesos y los debates que Satanás ha introducido en la teología eucarística.[151] Esto muestra que su principal interés aquí es la instrucción de los fieles, y que la razón por la cual se detiene a clarificar varios detalles de doctrina es que se siente obligado a ello debido a las circunstancias. Esto quiere decir que, contrariamente a lo que sus opositores han dicho frecuentemente, la doctrina eucarística de Calvino no surgió de un racionalismo curioso que le llevó a explorar cada detalle y aspecto de la doctrina eucarística. Empero, dado el propósito de este estudio, no seguiremos aquí la distinción que hace Calvino entre dos niveles del discurso teológico, sino que sencillamente expondremos las características más notables de su doctrina eucarística.

Calvino resume esa doctrina en el siguiente texto de la *Institución*:

> Ante todo, los signos son el pan y el vino, los cuales representan el mantenimiento espiritual que recibimos del cuerpo y sangre de Cristo. Porque como en el Bautismo, al regenerarnos Dios, nos incorpora a su Iglesia y nos hace suyos por adopción, así también hemos dicho que con esto desempeña el oficio de un próvido padre de familia, proporcionándonos de continuo el alimento con el que conservarnos y mantenernos en aquella vida a la que engendró con su Palabra. Ahora bien, el único sustento de nuestras almas es Cristo; y por eso nuestro Padre nos convida a que vayamos a El, para que alimentados con este sustento, cobremos de día en día mayor vigor, hasta llegar por fin a la inmortalidad del cielo. Y como este misterio de comunicar [comulgar] con Cristo es por su naturaleza incomprensible, nos muestra El la figura e imagen con signos visibles muy propios de nuestra débil condición.[152]

Luego, lo primero que ha de decirse acerca de la comunión es que es una señal visible de la unión con Cristo, que es invisible. La comunión no produce esa unión. La unión con Cristo es el resultado de la fe y es

150 *Inst.*, 4. 17. 1.
151 La primera sección es *Inst.* 4. 17. 1-11. La segunda, 4. 17. 12-37. Luego siguen otras secciones dedicadas principalmente a la administración de la Cena.
152 *Inst.*, 4. 17. 1 (trad. Valera, 2:1070-71).

por tanto obra del Espíritu. La idea de que la comunión produce esa unión debe rechazarse por no ser sino magia. Por tanto, hay que distinguir entre las «señales» y la «sustancia». Aquí Calvino no se refiere a la «sustancia» en términos metafísicos, sino más bien como «sentido» o «significado».[153] Luego, al distinguir entre las señales y la sustancia, lo que Calvino quiere decir es que no debe confundirse el pan y el vino con el cuerpo y la sangre de Cristo, ni las acciones de comer y beber con la unión espiritual con ese cuerpo y esa sangre.

Por otra parte, Calvino tampoco reduce la Cena a un mero memorial, ni la función de los elementos a un simbolismo espiritual. El término traducido más arriba como «representan» implica la presencia de lo representado —quizá sería mejor decir «manifiestan». No se trata de que el pan y el vino estén allí en lugar del cuerpo y la sangre de Cristo, sino que le muestran al creyente que el cuerpo y la sangre de Cristo están disponibles gracias a la acción del Espíritu. Aquí deberíamos cuidarnos de no caer en dos errores. En primer lugar, no debemos prestarles tan poca importancia a las señales que las divorciemos de sus misterios, a los que están unidas. En segundo lugar, tampoco debemos exaltarlas a tal punto que lleguen a obscurecer los misterios mismos.[154] Es en este punto que Calvino se aparta de los «espiritualistas», quienes dicen que cuando Jesús se refiere a comer su carne sencillamente quiere decir que es necesario creer en él. Tal interpretación a su vez implica que los sacramentos físicos no son necesarios, y hasta que son un obstáculo a la verdadera fe. Calvino responde que es cierto que el único modo de comer la carne de Cristo es mediante la fe, pero que esa fe lleva a la participación física en los sacramentos. «O más claramente dicho; ellos entienden que el comer es la fe misma; mas yo digo que procede de la fe».[155]

Tras distinguir en la Cena entre las señales visibles y la realidad espiritual, todavía hay otros factores que considerar en esa realidad: la significación, la materia y el efecto. La significación se encuentra en las promesas a que se refieren las señales físicas. La materia del sacramento es Cristo mismo, puesto que lo que el creyente recibe es la participación espiritual en su cuerpo y sangre. El efecto tiene lugar en el creyente,

153 H. Gollwitzer, *Coena Domini: Die altlutherische Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus* (München, 1937), pp. 120ss., muestra que Calvino utiliza el término «sustancia» de tres maneras diferentes al discutir la Cena del Señor. Luego trata de mostrar que buena parte de la oposición a la opiniones de Calvino tiene que ver con este uso poco cuidadoso de un término tan importante.
154 *Inst.*, 4. 17. 5.
155 *Ibid.* (trad. Valera, 2:1074).

quien recibe redención, justicia, santificación y vida eterna.[156] Luego, el centro del sacramento, su contenido, es Cristo mismo, quien en él continúa su oficio sacerdotal; por tanto es correcto decir que al participar del sacramento uno participa del cuerpo y la sangre de Cristo. Esto es importante, porque limitar la presencia de Cristo a su espíritu sería caer en el docetismo.[157] Nuestra redención ha sido comprada por el cuerpo y la sangre de Cristo, y es de ese cuerpo y esa sangre que participamos en la comunión. Eso no quiere decir que el cuerpo de Cristo esté localmente presente. El cuerpo de Cristo está en el cielo, y es a través del poder —«virtud»— del Espíritu que el creyente se une a ese cuerpo y recibe sus beneficios.[158] Es a esto que los teólogos se refieren al hablar del «virtualismo» de Calvino.

Por tanto, resulta claro que Calvino rechaza tanto las opiniones de Zwinglio y los anabaptistas como las de los católicos y de los luteranos en cuanto a la presencia eucarística de Cristo. Empero la mayor parte de su atención se dedica a refutar las opiniones católicas y luteranas. Para él, la doctrina católica de la transubstanciación y su afirmación del poder de las palabras de consagración no es sino un «acto de magia».[159] También rechaza la adoración del sacramento,[160] e insiste en la necesidad de devolverles la copa a los laicos.[161] Pero lo que le parece más importante es negar la presencia sustancial y local del cuerpo de Cristo, sostenida tanto por católicos como por luteranos. Como en el caso de Zwinglio, Calvino se opone a las posiciones católica y luterana en este respecto a base de su cristología. Para afirmar que el cuerpo de Cristo se encuentra presente en la Cena, también es necesario decir que el cuerpo glorificado de Cristo participa ahora de la naturaleza divina de tal manera que goza de ubicuidad. Calvino toma la ascensión de Cristo literalmente, y parece pensar que el cuerpo de Cristo se encuentra ahora en lo alto, en algún lugar más allá del cielo visible —aunque también dice, al igual que Lutero, que «la diestra de Dios» es un modo de decir que Cristo se encuentra ahora en la posición de suprema autoridad sobre toda la creación. Como hemos dicho, la cristología de Calvino es del tipo «disyuntivo» que anteriormente caracterizó a la escuela de Antioquía. Según él, la unidad de la persona no ha de ser tal que destruya la distinción entre las dos naturalezas. Pero esto es precisa-

156 *Ibid.*, 4. 17. 11.
157 *Ibid.*, 4. 17. 7.
158 *Ibid.*, 4. 17. 10.
159 *Ibid.*, 4. 17. 15.
160 *Ibid.*, 4. 17. 35-37.
161 *Ibid.*, 4. 17. 47-50.

mente lo que según él los luteranos hacen al afirmar que el cuerpo glorificado de Cristo goza de ubicuidad. Tal afirmación disminuye la humanidad de Cristo, y por tanto Calvino no puede aceptarla.[162] Como resultado, insiste en que el cuerpo de Cristo permanece en el cielo. Empero evita caer en una interpretación puramente simbólica de la presencia de Cristo al añadir que, aunque su cuerpo no desciende hasta nosotros, el Espíritu sí nos eleva hasta él, de tal modo que nos unimos a él y gozamos de sus beneficios.[163] Y, si alguien pide que se diga exactamente cómo tal cosa es posible, todo lo que Calvino se muestra dispuesto a responder es que se trata de un misterio que la mente humana no puede comprender ni las palabras humanas expresar.[164]

Por último, es importante señalar que, aunque sus adversarios frecuentemente acusaron a Calvino de ser demasiado racionalista en su doctrina de la Cena y de no tener un alto concepto de ella, lo cierto es que siempre se sintió sobrecogido por la acción de Dios en el sacramento.

> Porque yo mismo, siempre que trato de esta materia, después de esforzarme en decir cuanto me es posible, creo que he dicho aún muy poco. Tan grande es su dignidad y excelencia, que no la puedo comprender. Y aunque el entendimiento pueda ir más allá de lo que la lengua puede declarar y exponer, el mismo entendimiento se queda corto y no puede llegar más allá. No queda, pues, más que admirar y adorar este misterio, que ni el entendimiento puede comprender, ni la lengua declarar.[165]

La importancia histórica de la doctrina eucarística de Calvino, y de las controversias en que se involucró con los luteranos como resultado de ella, radica en que esas controversias marcaron la ruptura definitiva entre las tradiciones luterana y reformada. El *Consenso de Zurich* de 1549 había unido a los elementos calvinistas y zwinglianos de Suiza y del sur de Alemania. Los dones teológicos y estilísticos de Calvino estaban contribuyendo a popularizar sus opiniones en otras partes de Alemania. Cuando Joaquín Westphal publicó cinco volúmenes en los que mostraba las diferencias entre Lutero y Calvino, especialmente en lo que se refería a la comunión, muchos llegaron al convencimiento de

162 *Ibid.*, 4. 17. 30.
163 *Ibid.*, 4. 17. 31.
164 *Ibid.*, 4. 17. 32.
165 *Ibid.*, 4. 17. 7 (trad. Valera, 2:1075).

que había una especie de conspiración para sustituir el luteranismo alemán con el calvinismo. Algunas de las opiniones de Melanchthon resultaban sospechosas de calvinismo. Como resultado de ello, las controversias entre los luteranos que discutimos en el capítulo anterior tuvieron lugar dentro del contexto de un intento de erradicar todo vestigio de calvinismo dentro de las filas luteranas. La frontera entre ambas confesiones se hizo cada vez más rígida, y la polémica constante tendía a buscar y subrayar puntos de desacuerdo. Empero en todo esto Calvino tuvo un papel secundario, pues no parece haber tenido gran interés en introducir sus ideas en Alemania, como sospechaban los luteranos más extremistas.[166]

La iglesia y el estado

El último capítulo de la *Institución*, casi como un apéndice, trata sobre la cuestión del gobierno civil. Este era un tema de vital importancia para el propio Calvino, puesto que durante su estadía en Ginebra había estado luchando constantemente por lograr mayor independencia para las autoridades eclesiásticas frente al gobierno civil. Ginebra había recibido su reforma de Berna, y había organizado su vida eclesiástica siguiendo el patrón de esa otra ciudad, donde la burguesía triunfante había retenido el control de todos los asuntos, tanto religiosos como políticos. En el 1538, tanto Calvino como Farel decidieron partir al exilio antes que aceptar una ley promulgada por el Concilio de la ciudad según la cual la comunión debía ofrecérseles a todos. Cuando Calvino regresó, insistió sobre ciertas reglas que les garantizaban cierta medida de independencia a las autoridades eclesiásticas —el origen del «consistorio» se encuentra precisamente en un acuerdo entre Calvino y el Concilio de la ciudad sobre este asunto. Si, hacia sus últimos días, Calvino resultó ser prácticamente dueño de la ciudad, no se debió a que creyera que las autoridades eclesiásticas debían estar por encima de las civiles, sino sencillamente al resultado práctico de su lucha. Al menos en teoría, Calvino creía que había una diferencia entre las jurisdicciones de la iglesia y del estado.

166 De hecho, sus tres respuestas a Westphal fueron relativamente breves, y parece haberle prestado poca atención a asunto. Véase su *Defensio doctrinae de sacramentis* (*CR*, 37:1-40); *Secunda defensio contra Westphalum* (*CR*, 37:41-120); *Ultima admonitio ad Westphalum* (*CR*, 37: 137-252).

> Para no tropezar en esta piedra, advirtamos que hay un doble régimen del hombre: uno espiritual, mediante el cual se instruye la conciencia en la piedad y el culto de Dios; el otro político, por el cual el hombre es instruido en sus obligaciones y deberes de humanidad y educación que deben presidir las relaciones humanas. Corrientemente se suelen llamar jurisdicción espiritual y jurisdicción temporal; nombres muy apropiados, con los que se da a entender que la primera clase de régimen se refiere a la vida del alma, y la otra se aplica a las cosas de este mundo; no solamente para mantener y vestir a los hombres, sino que además prescribe leyes mediante las cuales puedan vivir con sus semejantes santa, honesta y modestamente. Porque la primera tiene su asiento en el alma; en cambio la otra solamente se preocupa de las costumbres exteriores. A lo primero podemos llamar reino espiritual; a lo otro, reino político o civil.[167]

En la *Institución,* Calvino no intenta desarrollar una teoría independiente sobre el estado, que haya de ser aceptada tanto por los cristianos como por quienes no lo son. Su interés es más bien preguntarse cómo los cristianos han de ver el estado y de relacionarse con él. Rechaza entonces la teoría de los anabaptistas, que el estado es inmundo y los cristianos deben abstenerse de todo contacto con él. Al contrario, el estado es creación de Dios, quien ha llamado a sus magistrados para ejercer sus funciones en servicio de la justicia divina. Como resultado, el estado tiene el derecho legítimo de imponer la pena de muerte, de recaudar impuestos y de conducir guerras justas y necesarias. La misma autoridad divina es el fundamento de las leyes civiles, que son expresiones de la ley natural conocida por todos. Por lo tanto, es legítimo que los cristianos sirvan como magistrados, y también que apelen a las autoridades *civiles y que planteen demandas contra otros —aunque siempre evitando un espíritu de odio y de venganza.*[168]

Todas las formas básicas de gobierno —la monarquía, la aristocracia y la democracia— se corrompen fácilmente.[169] Los magistrados tienden a apartarse del camino recto. Muchos se vuelven tiranos. Pero a pesar de ello su autoridad todavía les viene de Dios y ha de ser obedecida. Al leer lo que el Antiguo Testamento cuenta sobre los muchos tiranos que gobernaron sobre Israel, resulta claro, en primer lugar, que Dios les dio

167 *Inst.*, 3. 19. 15 (trad. Valera, 2:661).
168 *Ibid.*, 4. 20. 1-21.
169 *Ibid.*, 4. 20. 8.

su poder a fin de castigar a Israel y, en segundo lugar, que Dios también encontró el modo de destruirles cuando su hora llegó. Por lo tanto, los cristianos como ciudadanos privados no han de resistir a la autoridad de sus gobernantes, aunque sean débiles o malvados.[170] Hay empero dos puntos que constituyen excepciones a esta regla general —y ambos resultarían de gran importancia para situaciones posteriores en las que los calvinistas habrían de resistir a quienes consideraban tiranos. La primera excepción es que los magistrados inferiores, cuyo deber es defender los intereses del pueblo, estarían faltando a ese deber si no le pidieran cuentas al tirano.[171] La segunda excepción, que se basa en el reinado de Cristo, es que siempre debemos obedecer a Dios antes que a los gobernantes humanos, y que por tanto el cristiano debe negarse a obedecer cualquier mandato o requisito civil que se oponga a la ley de Dios.[172] Puesto que estas dos excepciones pueden aplicarse en condiciones muy diferentes, según lo que se entienda acerca de los mandamientos de Dios, y de quiénes son los magistrados inferiores, un elemento importante dentro del calvinismo luego pudo tomar posiciones revolucionarias, a pesar de la posición básicamente conservadora del propio Calvino.

La importancia de la teología de Calvino

Lo que antecede puede dar la impresión de que, al sistematizar la teología de la Reforma Protestante, Calvino perdió algo de la frescura y vitalidad de Lutero y de los primeros reformadores. Esto es verdad en cierta medida, puesto que el lector de la *Institución* rápidamente se percatará de la diferencia entre el estilo ordenado y detallado de Calvino, y las paradojas dramáticas y vibrantes de Lutero. Con el correr de los años, según fueron surgiendo nuevas controversias y opositores, Calvino le fue añadiendo nuevos capítulos y secciones a su *Institución,* como si fuera necesario enfrentarse en ella a cuanta cuestión se debatía en su tiempo. El resultado fue que aquel pequeño manual de la fe cristiana a la postre se volvió una sistematización voluminosa y abarcadora de toda la doctrina cristiana.

Pero este proceso de sistematización no debe verse en términos negativos. El hecho mismo de que Calvino incluyó en su *Institución* secciones extensas sobre los temas que se debatían, muestra su interés

170 *Ibid.*, 4. 20. 22-30.
171 *Ibid.*, 4. 20. 31.
172 *Ibid.*, 4. 20. 32.

pastoral. Su propósito no era que su *Institución* fuese una sistematización perenne de la doctrina cristiana, sino más bien que fuese un manual práctico para quienes buscaban vivir como cristianos en aquellos tiempos difíciles —y tal siguió siendo su intención hasta cuando escribió la última y extensísima edición de su obra. Lo que es más, la naturaleza misma de la *Institución,* donde resulta fácil encontrar lo que Calvino tiene que decir sobre cualquier tema particular, ha hecho que se les preste poca atención a sus otras obras —especialmente sus comentarios bíblicos— que nos darían un cuadro mucho más completo de Calvino como persona y como pastor.

Además, Calvino hizo una contribución importante a la teología protestante al llamarle la atención hacia cuestiones que iban más allá de la soteriología. Debido a la experiencia sobrecogedora de Lutero de no poder alcanzar su propia salvación y de necesitar por tanto la gracia de Dios, buena parte de la teología protestante —especialmente en el caso del propio Lutero— había tratado casi exclusivamente sobre el tema de la salvación. Se abordaba la teología a través de la soteriología. Esto era necesario en una época cuando los factores principales que ocultaban la naturaleza del evangelio tenían que ver precisamente con la sistematización excesiva de la teología escolástica. Pero si se le llevaba al otro extremo se corría el peligro de que se descuidaran otros aspectos fundamentales de la fe cristiana. El propio Calvino señala esto cuando dice —aunque criticando al católico Sadoleto más bien que a Lutero— que «no es buena teología el centrar los pensamientos de una persona sobre sí misma hasta tal punto, y no colocarle delante como el motivo principal para su existencia el celo por manifestar la gloria de Dios. Porque hemos nacido ante todo para Dios, y no para nosotros mismos... Ciertamente es obligación del cristiano ascender más allá de la mera búsqueda de la salvación de su propia alma».[173]

Por otra parte, Calvino se encuentra entre Lutero y los calvinistas posteriores, y debemos cuidar de no leerle en términos de las posiciones que tomaron esos calvinistas posteriores. Es necesario recordar que, a pesar de todas las controversias entre los luteranos y los reformados, y a pesar de que en varios puntos Calvino se sintió obligado a expresar su desacuerdo con Lutero, lo cierto es que el propio Calvino siempre se

173 *Respuesta a Sadoleto.* Esto también lo señala, aunque con cierta exageración, C. Miller en J. H. Bratt, ed., *The Rise and Development of Calvinism* (Grand Rapids, 1959), p. 33: «El movimiento luterano, que comenzó como un grito justiciero contra una doctrina periférica de la iglesia de la cual se había abusado grandemente, es decir, las indulgencias, tendía a centrarse sobre unos pocos temas. El propio Lutero estaba tan obsesionado por la doctrina de la salvación por la fe que muchas otras fases de la vida cristiana quedaron completamente abandonadas».

vio a sí mismo como exponente fiel de los principios básicos de la reforma luterana. De no haber sido por el desarrollo posterior de las ortodoxias luterana y calvinista, los teólogos posteriores en ambos campos hubieran llegado a la conclusión de que Calvino tenía razón al considerarse seguidor de Lutero. Esto puede verse, por ejemplo, en el modo en que Calvino se acerca a la cuestión de la autoridad de las Escrituras, sobre todo cuando se le compara con los calvinistas posteriores. Para él, la Escritura no es el punto de partida, que ha de ser interpretado entonces de igual modo que un abogado interpreta los estatutos de la ley. Al contrario, la razón por la que la Escritura tiene autoridad para él es la experiencia de la gracia. Su punto de partida, más bien que la Escritura, es la providencia y el amor de Dios. Su meta no es tanto una doctrina correcta como la gloria de Dios —aunque naturalmente, se trata de una cuestión de énfasis y de la estructura de la teología, y el propio Calvino nunca separaría estos dos aspectos.

Esto puede verse en lo que se refiere al gobierno de la iglesia. En fechas posteriores muchos llegaron a establecer una ecuación entre el calvinismo y el gobierno presbiteriano. No cabe duda de que lo que Calvino bosqueja en su *Institución,* y lo que propuso para Ginebra, fue la matriz del gobierno presbiteriano posterior. Pero Calvino no pensaba que esa forma de gobierno fuese esencial para la naturaleza de la iglesia. Basaba lo que sugería sobre sus estudios del Nuevo Testamento, pero seguía insistiendo en que cualquier iglesia donde se proclame correctamente la Palabra de Dios y se administren los sacramentos debidamente ha de ser tenida por verdadera iglesia. También en este punto Calvino se encuentra entre Lutero y los calvinistas posteriores, puesto que Lutero le prestó menos atención al gobierno de la iglesia que Calvino, mientras que los calvinistas posteriores tomaron lo que Calvino había dicho sobre el gobierno eclesiástico y prácticamente lo hicieron requisito esencial de la verdadera iglesia.

Es necesario tomar a Calvino en serio. No se le toma en serio cuando se le acusa de haber destruido la reforma protestante haciéndola demasiado rígida y sistemática. Tampoco se le toma en serio cuando se le interpreta únicamente a la luz de las generaciones que le siguieron y que crearon la ortodoxia calvinista. Es necesario leerle de nuevo a la luz de sus intereses profundamente pastorales y del momento histórico en que le tocó vivir —hacia el fin del período formativo en la teología protestante. Cuando así se le lee, Calvino aparece como uno de los teólogos más importantes de todos los tiempos.

VII

La reforma en la Gran Bretaña

La cuarta tradición importante que surge de la Reforma Protestante —además de la luterana, la reformada y la anabaptista— es la anglicana, que tomó forma en Inglaterra a través de un complicado proceso.[1] Este proceso comenzó durante el reinado de Enrique VIII y llegó a su punto culminante bajo Isabel. Dos características de ese proceso determinarán nuestra metodología en la primera parte de este capítulo. La primera es que la historia de la reforma en Inglaterra estuvo dominada por los acontecimientos políticos y por las diversas actitudes de los monarcas. Esto no quiere decir, como a menudo se afirma, que Enrique VIII o cualquier otro monarca haya producido la reforma *ex nihilo*. Al contrario, había un amplio movimiento reformador desde los días de Juan Wycliffe, y la propaganda de ese movimiento influyó notablemente sobre la forma definitiva de la Iglesia Anglicana. Pero aun así es cierto que los personajes más importantes en Inglaterra en lo que

1 La bibliografía sobre la Reforma en Inglaterra es demasiado extensa para citarla aquí. Como introducciones generales y guías bibliográficas, véase F. Heal y R. O'Day, *Church and Society in England: Henry VIII to James I* (Hamden, Connecticut, 1977); P. Milward, *Religious Controversies of the Elizabethan Age: A Survey of Printed Sources* (London, 1978); P. Collison, *The Religion of Protestants: The Church in English Society, 1555-1625* (Oxford, 1982); D.L. Edwards, *Christian England: From the Reformation to the Eighteenth Century* (Grand Rapids, 1983).

se refiere a asuntos religiosos no fueron los reformadores mismos, sino los monarcas a quienes sirvieron o a quienes se enfrentaron —a veces hasta la muerte. La otra característica de la reforma inglesa es que no hubo en ella una o dos figuras teológicas descollantes. Ninguno de sus principales exponentes logró la prominencia teológica de Lutero o Calvino, aunque teólogos tales como Cranmer, Jewel, Latimer, Ridley, Hooper y otros hicieron contribuciones importantes. Por razón de esas dos características de la reforma en Inglaterra, nos ha parecido mejor, al tratar de ofrecer una introducción general a su teología, comenzar con una breve narración del proceso que llevó hasta el acuerdo logrado en tiempos de Isabel, y luego discutir la teología de los principales reformadores —aunque en este caso siguiendo temas más bien que individuos.

La reforma anglicana

Como hemos dicho anteriormente,[2] el movimiento reformador de Juan Wycliffe no desapareció. Todo parece indicar que a principios del siglo XVI había un remanente importante del lolardismo en varias regiones de Inglaterra. También los humanistas, dirigidos por John Colet (*ca.* 1467-1519) buscaban una reforma de la iglesia, aunque más bien al estilo de Erasmo. Uno de los miembros de este círculo humanista fue Tomás Moro (1478-1535), quien más tarde moriría como mártir al negarse a aceptar la ruptura con Roma. Por último, también había una influencia que venía del protestantismo en el Continente. Los escritos de Lutero se leían mucho en Inglaterra antes de la condenación de 1521 y, a juzgar por los intentos de destruirlos, siguieron circulando ampliamente después de esa condenación. Desde su exilio en el continente, William Tyndale (*ca.* 1494-1536) tradujo el Nuevo Testamento al inglés, y lo hizo introducir en su patria de contrabando. Murió estrangulado como hereje en los Países Bajos. Otros precursores de la reforma en Inglaterra fueron John Frith, Robert Barnes, y George Joye.[3]

Pero todos estos esfuerzos probablemente no hubieran tenido resultado de no haber sido porque las circunstancias políticas obligaron a Enrique VIII a romper con Roma. La ruptura vino a raíz de la petición de anulación de su matrimonio con Catalina de Aragón. Enrique siempre había tenido dudas sobre la validez de ese matrimonio, puesto que Catalina era la viuda de su hermano mayor Arturo. Al morir Arturo,

2 Volumen II de esta *Historia*, pp. 347.
3 W.A. Clebsch, *England's Earliest Protestants: 1520-1535* (New Haven, Connecticut, 1964).

Fernando el Católico había insistido en que Catalina regresara a España con su dote. Para conservar tanto la dote de Catalina como la buena voluntad de España, Enrique VII propuso que la viuda se casara con su hijo menor Enrique, quien era ahora heredero del trono. Aunque había dudas acerca de si tal matrimonio sería lícito, los dos reyes convencieron al papa para que les otorgara una dispensa. A pesar de ello, Enrique nunca estuvo seguro acerca de la validez de su matrimonio con Catalina. Esas dudas parecieron confirmarse cuando todos sus hijos, excepto María, murieron a edad temprana. La sucesión al trono estaba en peligro —e Inglaterra acababa de salir de un largo período de lucha civil precisamente sobre la cuestión de la sucesión. Fue por esta razón que Enrique pidió la anulación de su matrimonio. No cabe duda de que le era infiel a su esposa; pero para ello no tenía que repudiarla. El problema estaba en que para asegurarse la sucesión al trono tenía que tener un hijo legítimo. Hubo quien sugirió que su hijo bastardo, el Duque de Richmond, fuese declarado legítimo. Pero tal cosa no era posible, y entonces el Cardenal Campeggio llegó a sugerir que el Duque de Richmond se casara con su medio hermana María. Por último Enrique le pidió al papa que su matrimonio fuese anulado. El papa no podía acceder a tal petición, puesto que Catalina era la tía de Carlos V, quien era dueño de buena parte de la Europa occidental.

Enrique apeló a las principales universidades de Europa, tanto católicas como protestantes, y su veredicto fue que el papa no tenía autoridad para otorgar una dispensa contra los mandamientos de la Escritura, y que por lo tanto el matrimonio entre Enrique y la viuda de su hermano nunca había sido legítimo. Aunque las universidades tenían autoridad para ofrecer una opinión, la declaración misma de anulación tenía que venir del papa. Este último le sugirió a Enrique que tomase secretamente una segunda esposa —el mismo consejo que Lutero le dio a Felipe de Hesse en circunstancias semejantes. Enrique decidió entonces resolver el asunto por sí mismo. En una serie de medidas se fue haciendo dueño de la iglesia. Revivió las antiguas leyes que prohibían las apelaciones a Roma, y detuvo los fondos que antes se le enviaban al papa. Cuando la sede de Canterbury quedó vacante, se aseguró de que Tomás Cranmer (1489-1556) fuese nombrado para ocuparla. Cranmer era un reformador moderado que había recibido la influencia de Lutero. Pero la razón por la que Enrique le hizo nombrar era que Cranmer pensaba que el juicio de las universidades sobre el matrimonio de Enrique bastaba para anularlo. Ya para esa fecha, Enrique se había casado secretamente con Ana Bolena, pues ésta estaba encinta y Enrique quería

asegurarse de que su hijo fuese legítimo. Irónicamente, Ana tuvo otra niña, y aunque Enrique pensó que esto no resolvía el problema, a la postre esa niña llegó a ser la reina Isabel. El papa le ordenó a Enrique que abandonase a Ana y volviese a tomar a Catalina como esposa dentro de un plazo de diez días, so pena de excomunión. En respuesta, Enrique hizo que una serie de declaraciones del Parlamento le declarasen cabeza suprema de la iglesia dentro de sus dominios, anulasen su matrimonio con Catalina, y aceptasen a Ana como reina de Inglaterra, y a su hija Isabel como heredera legítima del trono, en caso de que Enrique no tuviese heredero varón.

A Enrique no le interesaba cambiar las prácticas y doctrinas de la recién establecida Iglesia de Inglaterra. Al contrario, pensaba que la negación de la autoridad papal no le causaría muchos problemas con sus súbditos siempre que la vida en las parroquias continuase como antes. Pero había otros factores que le impulsaban en la dirección contraria. Quería que los teólogos protestantes de Alemania declarasen que había tenido razón al repudiar a Catalina. La opinión de esos teólogos era que el matrimonio nunca debió haber tenido lugar, pero que una vez que se había casado con ella, Enrique no tenía derecho a repudiarla. Con la esperanza de lograr el apoyo de estos teólogos, Enrique comenzó una serie de negociaciones con los protestantes alemanes. Esto a su vez le obligaba a ser menos estricto con los protestantes en Inglaterra. Aprovechando tales circunstancias, Cranmer promovía reformas. El resultado fue que se hicieron varios cambios menores en la vida de la iglesia, pero que su teología y práctica todavía distaban mucho de ser protestantes.

Los *Diez Artículos* de 1536 afirmaban la autoridad de la Biblia, de los credos antiguos y de los primeros cuatro concilios ecuménicos —con lo cual implícitamente negaban la autoridad de la tradición posterior. Se mencionan tres sacramentos: el bautismo, la eucaristía y la penitencia. En la eucaristía, Cristo está real y físicamente presente. La salvación es mediante la fe *y* las buenas obras. Se retenían prácticas tales como el uso de imágenes, las oraciones por los muertos, la creencia en el purgatorio, las vestimentas clericales, la invocación de los santos y otras cosas parecidas, y se prohibía negarlas o atacarlas. Poco después, principalmente a través de la influencia de Cranmer, se les ordenó a los párrocos colocar una gran Biblia en inglés en un lugar apropiado en la iglesia donde los laicos pudiesen leerla. Otro cambio importante que Cranmer logró durante el reinado de Enrique fue que se cantara la letanía en inglés. Aunque hubo bastante oposición a esto entre el laicado, pronto la nueva costumbre comenzó a arraigarse.

Quizá el paso más importante que Enrique dio en asuntos religiosos tras el Acto de Supremacía fue la disolución de los monasterios. Esto se hizo mediante una serie de medidas, dirigidas primero contra las casas menores, y a la postre contra todo el movimiento monástico. La razones que llevaron a Enrique a esto parecen haber sido su deseo de apoderarse de los tesoros que algunos monasterios habían acumulado a través de los siglos, y el hecho de que las casas monásticas eran centro de resistencia a la independencia de Roma. Quienes se oponían a tales medidas fueron aplastados, y algunos de ellos muertos. Así Enrique se posesionó de vastas riquezas que repartir entre quienes le apoyaban. Estas personas a su vez se volvieron ardientes defensores de la iglesia independiente, puesto que su riqueza dependía de ello.

Para 1539, Enrique ya no necesitaba el apoyo de los protestantes en el Continente, y por ello comenzó a darle a su iglesia el fuerte sabor católico que prefería, y que según él esperaba evitaría las divisiones que estaban teniendo lugar entre los protestantes. Tal fue el propósito de los *Seis artículos*, que el Parlamento aprobó a pesar de la protesta de Cranmer, pero bajo los dictados del rey. En ellos se declaraba que negar la transubstanciación, o promover la comunión en ambas especies, era herejía cuyo castigo sería la confiscación de las propiedades y la muerte. Lo mismo se decía del celibato del clero, y por tanto los sacerdotes que hubieran aprovechado las reformas de los últimos años para casarse debían ahora abandonar a sus esposas. A fin de mostrar que no se dejaba llevar ni por católicos ni por protestantes, Enrique se aseguró de que entre los ejecutados por sus ideas hubiese miembros de ambos grupos.

Tal era el estado de cosas cuando Enrique murió en 1547, dejándole el trono a su único heredero varón, Eduardo VI, hijo de su tercera esposa. Eduardo era un niño enfermizo de nueve años cuyo reino sólo duraría poco más de seis. Durante ese tiempo el gobierno estuvo primero en manos del Duque de Somerset, y después del Duque de Northumberland. Ambos regentes —al parecer por diferentes razones— apoyaron la causa de la reforma de tipo protestante. La influencia de Cranmer aumentó, y el arzobispo la utilizó para llevar a la Iglesia de Inglaterra hacia el protestantismo. Las muchas medidas que se tomaron durante esos años incluían la lectura de la Biblia en inglés durante el servicio, la publicación de *Doce homilías* —tres de ellas por Cranmer— cuyo propósito era asegurarse de que la predicación en todo el país se

ajustase a la doctrina correcta, la abolición de los *Seis artículos*, la orden de que la comunión fuese administrada en ambas especies, el permiso para que los clérigos se casaran, y muchas otras.

Pero el logro más importante del reinado de Eduardo VI en lo que a la religión se refiere fue la composición y publicación del *Libro de oración común*. Este fue preparado por varios teólogos bajo la dirección de Cranmer. Su primera edición, que fue introducida en las parroquias en 1549, era ambiguamente conservadora, excepto por cuanto toda la liturgia ahora estaba en inglés. La segunda edición, publicada en 1552, era mucho más radical. El propio Cranmer había llegado ya a negar tanto la transubstanciación como la consubstanciación, y a adoptar posturas semejantes a las de Calvino. Puesto que era precisamente la época en que Carlos V acababa de derrotar a los protestantes en Alemania, muchos protestantes de ese país se refugiaron en Inglaterra —entre ellos Martín Bucero, el reformador de Estrasburgo— con lo cual aumentó el impacto de las ideas protestantes. Muchos ingleses que habían partido al exilio en el Continente regresaron, trayendo con ellos ideas que se acercaban más a las de Zwinglio que a las de Lutero. Entre estos exiliados se contaban John Hooper (*ca.* 1495-1555) y Nicolás Ridley (*ca.* 1503-1555), quienes ejercieron fuerte influencia sobre el rumbo que el movimiento reformador iba tomando. Como resultado de ello, no cabe dudas de que el *Libro de oración común* de 1552 es protestante. Ya no se habla allí de un «altar», sino de una «mesa», con lo cual se indicaba que la comunión no se consideraba ya un sacrificio. Todavía había ambigüedades en el *Libro de oración común*, puesto que todos los dirigentes de la reforma se percataban de que Inglaterra no estaba lista para un cambio radical; pero mientras en los anteriores documentos ambiguos de la Iglesia de Inglaterra la interpretación más obvia había sido la del catolicismo tradicional, ahora la ambigüedad se inclinaba en la dirección opuesta, hacia el modo en que los protestantes entendían la comunión. Los principales dirigentes del movimiento reformador durante esa época fueron, además de Tomás Cranmer, Nicolás Ridley, John Hooper, y Hugh Latimer (*ca.* 1485-1555).

La muerte de Eduardo VI en 1553 cambió la situación radicalmente. Aunque se habían tomado pasos para prevenir que esto ocurriera, fue María quien ascendió al trono. Inmediatamente ordenó que el Parlamento declarase que el matrimonio de su madre con Enrique VIII había sido válido, y que todas las leyes religiosas de Eduardo VI quedaban anuladas. Tras una serie de negociaciones complicadas, se restablecieron las relaciones con Roma. Su matrimonio con Felipe II de España

fortaleció al partido católico. Siguió entonces una larga lista de mártires, que le han merecido el título de «María la sanguinaria». A Cranmer, ya anciano, se le obligó a firmar un documento en el que se retractaba. Cuando se le condenó a morir quemado, sostuvo delante de sí su mano derecha, que había firmado aquel documento, para que se quemara primero. Su muerte ejemplar hizo de él un héroe popular. Otros recibieron vítores en su marcha hacia la muerte. Cuando María comenzó a devolver a la iglesia algunas de sus antiguas posesiones monásticas la oposición aumentó aún más. Solamente en un punto María parece haber actuado con moderación: no accedió al consejo repetido de su suegro Carlos V, que ejecutara a su medio hermana Isabel.

María murió en 1558, tras haber reinado poco más de cinco años, e Isabel fue su sucesora. La nueva reina se movió cautelosa pero firmemente en dirección hacia una iglesia nacional que lograra incluir al mayor número posible de sus súbditos. Permitió cierta libertad de expresión, pero insistió en la uniformidad de la adoración al restaurar el *Libro de oración común* —su segunda edición, con otras revisiones. Cuando los obispos nombrados por María se negaron a aceptar la supremacía de Isabel sobre la iglesia, fueron depuestos y reemplazados por obispos de la época de Eduardo VI que habían partido al exilio en tiempos de María, o por nuevos obispos. Aunque en términos generales Isabel evitó la crueldad, sí fue firme cuando le pareció necesario. De sus muchas ejecuciones —aproximadamente el mismo número que las de su medio hermana María, aunque durante un reinado casi diez veces más largo— la más famosa fue la de María Estuardo, reina de Escocia, quien se había refugiado en Inglaterra cuando el presbiterianismo —bajo la dirección de Juan Knox— y su propia política insensata le costaron el trono. Cuando Isabel se enteró de las intrigas para derrocarla a ella y colocar en su lugar a María Estuardo, con el propósito de restaurar el catolicismo romano en Inglaterra, ordenó la ejecución de María.

Lo que le dio su forma definitiva al anglicanismo durante el reinado de Isabel fue la promulgación de los *Treinta y nueve artículos sobre religión*. Estos eran esencialmente una revisión de los *Cuarenta y dos artículos* de Eduardo VI, que habían sido compilados por Cranmer en la esperanza de que expresasen una posición intermedia entre el luteranismo y el calvinismo, al mismo tiempo que sirvieran para excluir el catolicismo romano y el anabaptismo. En 1563 la Convocación revisó los artículos de Eduardo VI y, tras una serie de demoras que tenían que ver más que nada con cuestiones políticas, su forma final fue establecida

y promulgada en 1571. Puesto que estos artículos cristalizan la teología de los reformadores ingleses, discutiremos su contenido al exponer esa teología.

Como en el resto de Europa, el fundamento de la reforma en Inglaterra era la autoridad de las Escrituras. En Inglaterra misma, la tradición de Wycliffe y de los lolardos hizo una contribución importante en este sentido. La obra de Tyndale al traducir la Biblia se basaba en ese principio, que era el principal vínculo de unión entre él y la reforma en el Continente —de hecho, su tendencia hacia el legalismo contrastaba con el centro mismo de la teología de Lutero.[4] En su *Prefacio a la Biblia*, en 1540, Cranmer escribió:

> Si algo es necesario saber, lo aprenderemos de la Sagrada Escritura. Si se ha de rechazar la falsedad, es de ella que obtendremos los modos para hacerlo. Si algo ha de corregirse y enmendarse, si hay necesidad de exhortación o de consolación, en las Escrituras aprenderemos lo necesario. En ellas se encuentran los pastos verdes del alma; en ella no hay carne venenosa ni nada insalubre; ella es el alimento puro y delicioso. El ignorante encontrará en ella lo que ha de aprender. El pecador perverso encontrará allí su condenación, que le hará temblar de temor. Quien se esfuerce por servir a Dios encontrará allí su gloria y las promesas de vida eterna, que le exhortan a continuar más diligentemente en su labor.[5]

John Jewel (1522-1571), uno de los principales teólogos del período isabelino, escribió una *Apología de la Iglesia de Inglaterra*, en la que trataba de mostrar que tanto las Escrituras como la antigua tradición de la iglesia apoyan las posiciones de la Iglesia Anglicana. Por tanto se refería frecuentemente a la tradición y a los antiguos escritores cristianos. Pero a pesar de ello resulta claro que para él la autoridad última en cuestiones teológicas le pertenece sólo a la Biblia.

> Por lo tanto, si es cierto que nosotros somos herejes, y ellos (según prefieren llamarse) católicos, ¿por qué no hacen ellos lo que ven hacer a los Padres, quienes eran católicos? ¿Por qué no nos convencen y sojuzgan a base de las Escrituras divinas? ¿Por qué no nos traen a juicio ante ellas?... Si somos herejes nosotros,

4 *Ibid.*, pp. 168-74.

5 En G.E. Duffield, ed., *The Work of Thomas Cranmer* (Appleford, Berkshire, 1964), p. 37.

> quienes llevamos todas nuestras controversias a las Sagradas Escrituras y nos basamos en las mismísimas palabras que sabemos llevan el sello de Dios, y en comparación con ellos les prestamos poca atención a todas las demás cosas... ¿Cómo hemos de llamarles entonces a ellos, quienes temen el juicio de las Sagradas Escrituras, es decir, el juicio de Dios mismo, y prefieren sus propios sueños y sus frías invenciones?[6]

Este convencimiento de que lo que estaban haciendo y enseñando se basaba en las Escrituras fue uno de los pilares de la reforma anglicana. Fue por esto que tanto Tyndale como Cranmer, siguiendo la tradición de Wycliffe, hicieron todo lo posible para que cada inglés tuviese disponible la Biblia en el vernáculo.[7] Esto puede verse en los *Treinta y nueve artículos*, el sexto de los cuales dice: «la Sagrada Escritura contiene todas las cosas necesarias para la salvación: de modo que lo que no se encuentra en ellas, ni puede probarse por ellas, no ha de requerirse de nadie que lo crea como artículo de fe, ni que piense que es necesario o requisito para la salvación».

De igual modo, la razón que les da autoridad a los credos de Nicea, Atanasio y los Apóstoles, es que «se les puede probar por palabras ciertísimas de la Sagrada Escritura» (artículo 8). Y, aunque la iglesia tiene el derecho de establecer prácticas litúrgicas y hasta de decidir en controversias sobre cuestiones de fe, «sin embargo, no es lícito que la iglesia ordene cosa alguna contraria a la Palabra escrita de Dios, ni puede tampoco interpretar un texto de la Escritura de tal modo que contradiga a otro. Por lo tanto, aunque la iglesia es testigo y guardián de la Sagrada Escritura, no debe sin embargo decretar cosa alguna contra ella, ni debe tampoco mandar que se crea como necesaria para la salvación cosa alguna que no se encuentre en ella» (artículo 20).

Esto quiere decir que las iglesias apostólicas —Jerusalén, Alejandría, Antioquía y Roma— pueden errar y de hecho han errado (artículo 19); y lo mismo es cierto de los concilios generales (artículo 21).

Por otra parte, los reformadores ingleses —o al menos la mayoría de ellos— pensaban que había un valor positivo en la tradición, y aunque la iglesia tradicional se haya equivocado en varias cosas, su orden y sus prácticas deberían conservarse, excepto en aquellos casos en que contradecían la autoridad de las Escrituras. Esto le permitió a la reforma

6 J. Jewel, *An Apology of the Church of England*, ed. J.E. Booty (Ithaca, New York, 1963), p. 20.

7 P.E. Hughes, *Theology of the English Reformers* (London, 1965), pp. 13-24.

inglesa proceder al principio con menos disturbios que los que tuvieron lugar en el Continente. El *Libro de oración común*, por ejemplo, incluía algunos cambios radicales. Entre ellos se contaba la celebración de los servicios en el idioma vernáculo. Había además cambios en las palabras que se empleaban en ceremonias tradicionales en aquellos lugares en que esos cambios eran necesarios por razones doctrinales. Pero al mismo tiempo se conservaba todo lo demás en su forma tradicional. Lo mismo fue cierto con respecto al orden de la iglesia. Por tanto, le fue posible al laicado aceptar las nuevas prácticas y condiciones con pocos disturbios. Esta política se debía en parte al propósito de la reina Isabel de lograr una posición intermedia que la mayoría de sus súbditos pudiera aceptar. Pero también se debió en parte a la actitud de la mayoría de los reformadores anglicanos, quienes pensaban que cuestiones tales como la forma de la liturgia y el gobierno eclesiástico eran parte de la adiáfora, y que por tanto no era necesario insistir en cambiar cada detalle de la liturgia para que se ajustase a las prácticas escriturarias. Jewel expresó correctamente los sentimientos de la Iglesia de Inglaterra al escribir:

> Sin embargo nosotros todavía mantenemos y estimamos, no solamente aquellas ceremonias que estamos seguros nos han venido de los apóstoles, sino también otras que pensamos la iglesia de Dios puede aceptar sin daño alguno. Pero, en cuanto a aquellas cosas que vimos ser o bien supersticiosas, o sin provecho, o dañinas, o burdas, o contrarias a las Sagradas Escrituras, o inapropiadas para personas sobrias y discretas... estas, digo, hemos rechazado completamente sin excepción alguna, pues no queríamos que el justo culto de Dios continuase siendo profanado con tales necedades.[8]

En esto Jewel seguía a Cranmer, quien había enseñado que la ceremonias —incluso las que se encuentran en el Nuevo Testamento— no son de obligación para la iglesia en todo tiempo. Al extenderle al Nuevo Testamento la distinción tradicional —que normalmente se le aplicaba únicamente al Antiguo— entre los mandamientos morales y ceremoniales, Cranmer pudo afirmar que las prescripciones litúrgicas concretas de Pablo, o las decisiones del Concilio de Jerusalén, tenían solamente

8 Jewel, *An Apology*, p. 37.

una autoridad pasajera, y no eran obligatorias para todos en tiempos modernos.[9]

Esto se expresa en el trigésimo cuarto de los *Treinta y nueve artículos*, que trata sobre «las tradiciones de la iglesia»:

> No es necesario que las tradiciones y las ceremonias sean en todos los lugares exactamente iguales; porque siempre han sido diversas, y pueden cambiarse según las diversidades de países, tiempos y costumbres humanas, de modo que nada se ordene que sea contra la Palabra de Dios. Si alguien, por su juicio privado, a propósito y deliberadamente, rompe abiertamente con las tradiciones y ceremonias de la iglesia que no son repugnantes a la Palabra de Dios y que han sido ordenadas y aprobadas por la autoridad común, esa persona debe ser reprendida abiertamente, para que otros teman hacer lo mismo, puesto que ofende contra el orden común de la iglesia, daña la autoridad del magistrado, y hiere las conciencias de los hermanos débiles.
>
> Cada iglesia particular o nacional tiene la autoridad de ordenar, cambiar y abolir ceremonias o ritos de la iglesia que hayan sido establecidos únicamente por autoridad humana, siempre que todo sea hecho para la edificación.

En esto, sin embargo, este artículo iba más allá de lo que había enseñado Cranmer. Lo que aquí se afirma es que, en el caso de prácticas litúrgicas que la Escritura ni manda ni prohíbe, la autoridad de establecerlas le pertenece a la iglesia, y que ningún individuo tiene derecho a cambiarlas. Luego, aunque se afirma que las Escrituras permiten amplia libertad en cuanto a las prácticas litúrgicas, esa libertad se limita a las autoridades eclesiásticas —y en lo práctico, a las civiles. Esto era importante para la política de Isabel de crear una iglesia nacional con un mínimo de disensión, puesto que la uniformidad en la adoración crearía cierta medida de uniformidad en las creencias, y la experiencia del Continente mostraba que si se permitía toda libertad pronto abría una proliferación de sectas. Tal cosa Isabel no podía tolerar, porque se oponía a sus planes para el engrandecimiento de Inglaterra. Pero su solución al problema de las divisiones en las iglesias de la reforma, tal como se expresa en este artículo, se oponía a la posición de muchos de sus súbditos. Esto era particularmente cierto de quienes habían recibido

9 G.W. Bromiley, *Thomas Cranmer Theologian* (New York, 1956), pp. 20-22.

la influencia de la teología reformada de Zwinglio y Calvino, y por tanto creían que las tradiciones litúrgicas de la iglesia medieval eran perversiones de la sencillez escrituraria, que por tanto debían ser abolidas. De tales sentimientos surgió el movimiento puritano, que en el siglo siguiente sacudiría hasta los cimientos mismos de la sociedad inglesa.

La justificación por la fe era el otro gran pilar de la Reforma Protestante. También fue tema constante en la teología de los reformadores ingleses. En su prólogo a Romanos, Tyndale afirma que «la suma y razón única de la composición de esta epístola es probar que el ser humano es justificado únicamente por la fe».[10] John Frith también creía que esto era el corazón mismo del evangelio, aunque pensaba que resultaba más exacto decir, no que Dios le imputa la justicia al creyente, sino que Dios decide no imputarle el pecado.[11] De manera semejante, Cranmer afirmó que «nuestra fe viene libremente por la misericordia de Dios... sin que nosotros de algún modo la merezcamos o ganemos».[12] Aunque los *Seis artículos* de Enrique VIII trataban de suavizar la posición de los reformadores al afirmar que la justificación tenía lugar mediante la fe y las obras, los reformadores veían claramente que esto equivalía a negar la doctrina de la justificación por la fe, y se opusieron a tal interpretación de esa doctrina. Por ello, el undécimo de los *Treinta y nueve artículos* afirma que «se nos cuenta por justos ante Dios sólo por el mérito de nuestro Señor y Salvador Jesucristo mediante la fe, y no por nuestras propias obras o méritos». Entonces el próximo artículo vuelve a afirmar el valor de las buenas obras, aunque en un sentido estrictamente protestante. «Aunque las buenas obras, que son los frutos de la fe, y siguen a la justificación, no pueden librarnos de nuestros pecados y resistir a la severidad del juicio de Dios, son sin embargo agradables y aceptables a Dios en Cristo, y surgen necesariamente de una fe viva y verdadera, de tal modo que por ellas tal fe viva se puede conocer de igual manera que un árbol se conoce por su fruto».

Las obras anteriores a la justificación «no son del agrado de Dios, por cuanto no surgen de la fe en Jesucristo, ni tampoco hacen a los humanos aptos para recibir la gracia» (artículo 13). De igual modo, la doctrina de las obras de supererogación «no puede enseñarse sin arrogancia e impiedad» (artículo 14).

Como en el caso de la reforma en el Continente, la afirmación de la justificación por la fe se relacionaba íntimamente con el rechazo del

10 Citado en Hughes, *Theology of the English Reformers*, p. 48.
11 Clebsch, *England's Earliest Protestants*, p. 134.
12 Citado en Hughes, *Theology of the English Reformers*, p. 54.

sistema penitencial de la iglesia, puesto que ambos se contradicen mutuamente. Esto incluía el rechazo del purgatorio, que resulta innecesario una vez que se ha decidido que el destino eterno de una persona no tiene que ver con cuántas obras haya hecho o cuántos pecados haya cometido, sino que es un don gratuito de Dios. En uno de sus fugaces sermones, Latimer enumeró las distintas clases de indulgencias, y entonces se refirió a ese «nuestro antiguo carterista, el purgatorio»[13] y «el abuso de ese monstruo, el purgatorio».[14] Algunas décadas más tarde, Jewel decía: «Y en cuanto a todo lo que dicen sobre el purgatorio, aunque sabemos que es una cosa recientemente inventada entre ellos, no tiene más valor que una necia y antigua fábula de viejas».[15] Por último, el vigésimo segundo de los *Artículos* rechaza, junto al purgatorio, las indulgencias y varias otras prácticas católicorromanas. «La doctrina romana con respecto al purgatorio, los perdones, el culto y la adoración de las imágenes y de las reliquias, así como la invocación de los santos, es una invención vana, y no se basa en modo alguno en la Escritura, sino que es más bien repugnante a la Palabra de Dios».

Ya hemos mostrado cómo los *Treinta y nueve artículos* colocaban el poder de hacer decisiones con respecto a la liturgia, el gobierno de la iglesia y otras cuestiones semejantes bajo la responsabilidad de la iglesia. Nos falta ahora tratar de discernir algo de la eclesiología de los reformadores ingleses.

En las obras de estos reformadores aparece frecuentemente la distinción tradicional entre la iglesia visible y la invisible. Normalmente, sin embargo, tal distinción no se usa para restarle importancia a la iglesia visible,[16] sino más bien para explicar cómo esa iglesia puede pretender ser la congregación de los redimidos cuando está tan llena de pecado y de pecadores. Ridley retoma la imagen de Agustín de una «iglesia mixta» en la que el trigo y la cizaña no pueden separarse. En esta iglesia mixta visible existe la iglesia invisible de los verdaderos creyentes, aunque al presente se encuentra mezclada con muchos que no se cuentan entre los redimidos. Por ello, la iglesia visible puede errar,

13 A.G. Chester, ed., *Selected Sermons of Hugh Latimer* (Charlottesville, Virginia, 1968), p. 19.
14 *Ibid.*, p. 20.
15 Jewel, *An Apology*, p. 36.
16 La excepción más notable es la de John Foxe, *To the True and Faithful Congregation of Christ's Universal Church*: «Hubo quienes supusieron que la iglesia de Roma era la única verdadera madre católica, porque la vieron tan visible y gloriosa ante los ojos del mundo, tan esplendorosa en belleza externa, con tan buen porte, seguida de tan grande multitud, y con tan alta autoridad. La otra iglesia, precisamente porque no era tan visible y conocida en el mundo, pensaron que no podía ser la verdadera iglesia de Cristo. En ello se equivocaron sobremanera».

y lo ha hecho.[17] Pero, por otra parte, ésta es la única forma que la iglesia invisible toma sobre la tierra, y por lo tanto no se nos autoriza sencillamente a apartarnos de la iglesia mixta a fin de pertenecer a una supuesta comunidad invisible que no tiene forma terrena alguna. Según la política de Isabel fue logrando arraigo, se fue perdiendo el énfasis en esta distinción, y se tendió a afirmar cada vez más que la Iglesia de Inglaterra es lo mismo que la iglesia de Cristo en Inglaterra. Todavía se seguía estableciendo la distinción entre la iglesia invisible y la visible; pero se insistía ahora en la iglesia visible, a pesar de su estado «mixto» como el hogar espiritual de los creyentes. La Iglesia de Inglaterra es la expresión propia de esa iglesia visible en este reino particular, aunque no sea todo el cuerpo de Cristo.

> Creemos que hay una iglesia de Dios, y que esta iglesia no se encuentra encerrada (como en el pasado entre los judíos) en algún rincón o reino, sino que es católica y universal y se encuentra dispersa por todo el mundo. Por tanto no hay ahora nación alguna que haya quedado fuera y que no pueda formar parte de la iglesia y pueblo de Dios. Y creemos también que esta iglesia es el reino, el cuerpo y la esposa de Cristo; y que Cristo es el único príncipe de este reino; que sólo Cristo es la cabeza de este cuerpo; y que sólo Cristo es el esposo de esta esposa.[18]

Sobre este punto los *Treinta y nueve artículos* muestran la influencia de la teología reformada, y especialmente de Calvino, que se había hecho fuerte durante el reinado de Eduardo VI, y luego había aumentado cuando muchos reformadores ingleses tuvieron que partir al exilio en tiempos de María Tudor, para regresar en tiempos de Isabel con muchas de las ideas que habían recibido en el Continente. Al igual que en el caso de Calvino, las dos marcas de la verdadera iglesia son la predicación de la Palabra y la administración de los sacramentos. La primera parte del artículo 19 dice: «La iglesia visible de Cristo es una congregación de personas fieles, en la que se predica la Palabra pura de Dios, y los sacramentos se administran propiamente según la ordenanza de Cristo en todas aquellas cosas que les son necesarias».

Ya para esa fecha, puede verse el impacto de Calvino en la doctrina de los sacramentos. Al principio de su carrera reformadora, Cranmer sostenía la presencia física del cuerpo de Cristo sobre el altar del

17 Hughes, *Theology of the English Reformers*, pp. 228-29.
18 Jewel, *An Apology*, p. 24.

sacrificio. Más tarde llegó a la conclusión de que el sacrificio de Cristo no se repite en la comunión, y dio órdenes que se colocaran mesas en lugar de altares.[19] En 1550 escribió una serie de comparaciones entre sus opiniones y las de la iglesia de Roma —exagerando algunas de estas últimas hasta el punto de hacerlas parecer absurdas. En estas comparaciones se manifiestan sus inclinaciones calvinistas. Aunque son demasiado extensas para citarlas todas, unas pocas bastan para mostrar su tono general.

> Ellos enseñan que Cristo se encuentra en el pan y el vino: pero nosotros decimos, de acuerdo a la verdad, que Cristo está en quienes dignamente comen y beben del pan y el vino.
>
> Ellos dicen que Cristo se recibe con la boca, y entra con el pan y el vino: nosotros, que se le recibe en el corazón, y entra mediante la fe.
>
> Ellos dicen que toda persona, buena o mala, come del cuerpo de Cristo: nosotros decimos que ambos comen el pan sacramental y beben el vino, pero que solamente aquellos que son miembros vivos de su cuerpo comen el cuerpo de Cristo y beben su sangre.
>
> Ellos dicen que Cristo se encuentra corporalmente en varios lugares al mismo tiempo, afirmando que su cuerpo se encuentra real y físicamente presente en tantos lugares como se consagra la hostia: nosotros decimos, que de igual manera que el sol está físicamente en el cielo, y en más ningún lugar... así también nuestro Salvador Cristo se encuentra física y corporalmente en el cielo, sentado a la diestra del Padre, aunque espiritualmente nos ha prometido estar presente con nosotros en la tierra hasta el fin del mundo.[20]

Resulta claro que al rechazar la doctrina católica Cranmer también ha rechazado las opiniones de Lutero y aceptado las de Calvino. El sacramento no es un mero símbolo de lo que tiene lugar en el corazón, pero tampoco consiste en comer físicamente el cuerpo de Cristo. Esto ha de ser así, porque el cuerpo de Cristo está en el cielo y por lo tanto nuestra participación de él sólo puede ser espiritual. Solamente los creyentes toman verdaderamente del cuerpo y la sangre de Cristo, puesto que lo que los incrédulos comen y beben no es más que pan y

19 Duffield, *The Work of Thomas Cranmer*, pp. 234-37.
20 *Ibid.*, pp. 124-26.

vino —además de condenación para sí mismos, por profanar la mesa del Señor. Tales opiniones se reflejan también en los *Treinta y nueve artículos*, de los cuales el vigésimo octavo dice que: «el Cuerpo de Cristo se ofrece, recibe y come en la Cena, pero solamente de una manera celestial y espiritual». El artículo que sigue inmediatamente declara que los malos «en ningún modo participan de Cristo», aunque «para su condenación comen y beben la señal o sacramento de tan grande cosa».

Esta señalada influencia del calvinismo sería de gran importancia para la historia del cristianismo en Inglaterra durante el siglo XVII, porque los acontecimientos que entonces tuvieron lugar se debieron en parte a los conflictos inevitables entre el calvinismo moderado de la iglesia establecida y las opiniones más radicales de quienes pensaban que la reforma calvinista había sido traicionada por las políticas de Isabel.

Un ejemplo de este conflicto lo tenemos en lo que se refiere a la teoría y práctica del ministerio. En su controversia contra el catolicismo romano, los reformadores ingleses frecuentemente habían argumentado contra la sucesión apostólica como garantía de autoridad apostólica. En el 1550, John Hooper escribió: «Con respecto a los ministros de la iglesia, creo que la iglesia no está atada a clase alguna de persona, ni a una sucesión ordinaria de obispos, cardenales, u otros semejantes, sino solamente a la Palabra de Dios».[21] De igual modo, después de establecidas las políticas de Isabel, Jewel respondía a los argumentos católicos: «Ustedes dicen que la sucesión es el principal modo en que un cristiano puede evitar al anticristo. Estoy de acuerdo, ¡si lo que ustedes quieren decir es la sucesión de doctrina!»[22] Empero esta clase de argumento, que servía para refutar al catolicismo romano, también podría servir para subvertir la disciplina si se le aplicaba sin más en Inglaterra. La idea misma de una iglesia del estado resultaría inoperante si esa iglesia no tenía de alguna manera el control sobre el rito de ordenación, que determina quiénes han de ser sus dirigentes. Por esa razón Jewel, a quien acabamos de citar en el sentido de que la autoridad viene de la doctrina, y no de la sucesión apostólica, también declara que «nadie tiene el poder de tomar para sí mismo el sagrado ministerio según su propio deseo y beneplácito».[23] Isabel y sus consejeros temían que si la Iglesia de Inglaterra no se reservaba el derecho de ordenar a los ministros y de establecer reglas para el culto, el «caos anabaptista» envolvería

21 Citado en Hughes, *Theology of the English Reformers*, p. 179.
22 *Ibid.*
23 Jewel, *An Apology*, p. 26.

al reino. Por lo tanto, el trigésimo sexto de los *Treinta y nueve artículos* reafirmaba los principios de gobierno eclesiástico dictados por Eduardo VI, con lo cual se establecían reglas claras y estrictas para la ordenación y consagración de ministros y obispos.

El mejor exponente de la teología oficial del período isabelino es Richard Hooker (1554-1600), cuyos ocho libros *De las leyes del gobierno eclesiástico* se proponían proveer un fundamento teológico para las políticas de Isabel. Puesto que sólo los primeros cinco libros fueron publicados durante la vida de Hooker, existen dudas sobre el texto del resto de la obra, que puede haber sido alterado para responder a controversias anteriores. En todo caso, no cabe duda de que para Hooker el «estado eclesiástico» era coextensivo con el «estado civil». La iglesia y el estado son esencialmente lo mismo, porque están compuestos por las mismas personas, y se les distingue únicamente porque sus papeles son diferentes. En cuanto al gobierno de la iglesia, éste ha de seguir tres criterios: la Escritura, la tradición y la razón. En aquellas cuestiones en las que se expresa claramente, la Biblia es la última autoridad, de la cual no debe dudarse. Pero hay muchas cuestiones —entre las que se encuentra la forma de gobierno de la iglesia— sobre las cuales no hay enseñanza escrituraria clara y definida. En tales casos, lo que venga de la tradición y no contradiga a la Biblia ha de retenerse, siempre que tampoco se oponga a la razón. Pero en estas cosas, aunque la tradición ofrece ciertas directrices, éstas no son absolutas. Esto puede verse en las controversias sobre el episcopado, pues aunque Hooker lo defendía ardientemente, no estaba dispuesto a declarar que las iglesias reformadas no fueran válidas por el solo hecho de carecer de obispos.[24]

Los inicios de la disidencia

El hecho de que los *Treinta y nueve artículos* reafirmaran las prácticas eclesiásticas establecidas por Eduardo VI y negaran que hubiera en ellas cualquier cosa «supersticiosa o profana» muestra que había quienes se oponían a tales prácticas. Esto era de esperarse, puesto que los muchos exiliados que habían abandonado el país durante el régimen de María, y que en el continente europeo habían conocido más a fondo la Reforma Protestante, estaban convencidos de que la Iglesia de Inglaterra no estaba dando todos los pasos necesarios para restaurar el verdadero

24 Véase E. Grislis y W.S. Hill, eds., *Richard Hooker: A Selected Bibliography* (Pittsburgh, 1971); R.K. Faulkner, *Richard Hooker and the Politics of a Christian England* (Berkeley, 1981); S. Archer, *Richard Hooker* (Boston, 1983).

culto a Dios. La idea de que las ceremonias, vestimentas y otras cosas parecidas eran cuestiones periféricas, que debían caer bajo la jurisdicción de la iglesia en cada país, no era del agrado de quienes en su exilio en Holanda, Frankfurt y Ginebra se habían convencido de que el Nuevo Testamento requería la sencillez del culto reformado. Puesto que estos calvinistas radicales exigían que la iglesia fuese *purificada* para que se ajustara a las doctrinas y prácticas del Nuevo Testamento, se les dio el nombre de *puritanos*. Como es bien sabido, los puritanos hicieron fuerte impacto en la historia de Inglaterra. Empero, puesto que representan un desarrollo posterior dentro de la tradición reformada, los discutiremos en otro capítulo, al estudiar el desarrollo posterior del calvinismo.

Otro acontecimiento importante que tuvo lugar en la Gran Bretaña durante el reinado de Isabel fue la reforma escocesa bajo la dirección de John Knox. Esto tuvo por resultado político el exilio y la ejecución de María Estuardo. En el campo de la teología, la reforma en Escocia conllevó la evolución del calvinismo para darle origen al presbiterianismo en su forma clásica. Empero esto también se entenderá mejor bajo el encabezado del calvinismo posterior.

La política de Isabel, y la iglesia que resultó de ella, pueden verse como un intento de desarrollar una vía media entre el catolicismo romano y el protestantismo tal como iba tomando forma en el continente europeo. Por esa razón, tuvo que luchar contra los elementos más radicales dentro de la iglesia anglicana —lucha que resultó en fuertes conmociones políticas. Pero a la larga, esta vía media anglicana resultaría ser la forma más característica del cristianismo en Inglaterra, mientras otras formas —desde el catolicismo romano hasta el protestantismo más extremo— continuarían existiendo junto a la Iglesia de Inglaterra.

VIII

La reforma católica

Durante el siglo XVI y principios del XVII, hubo un fuerte movimiento de reforma dentro de la Iglesia Católica Romana. Puesto que este movimiento fue en parte una reacción a la Reforma protestante, frecuentemente se le conoce como la «Contrarreforma». Hay cierta justificación para tal título, puesto que buena parte de la teología de ese período fue influida por el movimiento protestante, y se dedicó o bien a refutar al protestantismo, o bien a introducir en la Iglesia Católica los cambios necesarios para que las críticas de los protestantes perdieran su validez. Empero, por otra parte, pretender describir este vasto movimiento únicamente en términos de reacción a la amenaza protestante constituye un error de perspectiva que ha sido introducido en la historia eclesiástica por aquellos historiadores para quienes el centro de la historia de la iglesia se encuentra en Alemania, Suiza y la Gran Bretaña. Desde la perspectiva católica —y especialmente española— la cuestión se planteaba de un modo muy distinto. España, que fue uno de los principales centros de actividad teológica católica durante el siglo XVI, no fue impactada sino periféricamente por la Reforma protestante. Si bien es cierto que sus ejércitos se vieron envueltos en guerras de religión en Alemania y Flandes, también es cierto que las campañas que cautivaron la imaginación de la mayoría de los españoles eran las que estaban teniendo lugar en «Indias». Luego, la actividad teológica española durante el siglo XVI, aunque consciente de la existencia del protestantismo e interesada en refutarlo, también se ocupaba de muchos

otros problemas teológicos. Tal fue el caso, por ejemplo, de Francisco de Vitoria, a quien estudiaremos más adelante en este capítulo, y una de cuyas principales preocupaciones fue la justificación teológica de la conquista del Nuevo Mundo. Aún la cuestión de la gracia y su relación con la capacidad humana, que se planteó en parte como resultado de los retos protestantes, se discutió entre los católicos españoles con una vehemencia comparable a las controversias entre católicos y protestantes. Aunque por lo general se discute a los jesuitas principalmente en términos de su oposición al protestantismo, lo cierto es que para esa nueva orden la tarea misionera era al menos tan importante como su oposición al protestantismo, y que sus misioneros pronto se esparcieron por todo el globo. De igual modo, el interés en refutar a los protestantes no juega sino un papel muy secundario en la obra de Francisco Suárez, el gran teólogo jesuita de esos años. Por lo tanto, desde el punto de vista de los católicos involucrados en lo que ahora se llama comúnmente la Contrarreforma, ese movimiento era mucho más que una reacción a la Reforma protestante.

La segunda razón por la que resulta inexacto referirse a la reforma católica del siglo XVI como una «contrarreforma» es que en realidad había comenzado antes que la Reforma protestante se iniciara. Ya hemos visto que Erasmo buscaba una reforma de la iglesia, y hasta se había vuelto símbolo de ella, antes de que Lutero protestara contra la venta de las indulgencias. Erasmo tenía una vasta red de corresponsales, muchos de los cuales estaban profundamente comprometidos con la misma causa. En España, la reforma de la iglesia había comenzado ya con la obra del Cardenal Francisco Ximenes de Cisneros, quien buscaba una reforma total de la iglesia. La base de esa reforma sería un regreso a las fuentes bíblicas de la fe cristiana, y con ese propósito en mente Cisneros ordenó que se compilase (1517) y publicase (1522) la Políglota Complutense.[1] Ese regreso a las fuentes bíblicas, así como otras tareas de la reforma que Cisneros se proponía, requería que hubiese teólogos y pastores bien preparados, y tal fue el propósito con el que se fundó la Universidad de Alcalá. Por último, toda la nación española debía ser partícipe de esta iglesia renovada, y ello llevó a la expulsión de los judíos (1492), al desarrollo de la Inquisición, y más tarde a la expulsión de los moros. Este tipo de reforma en dos frentes —la sólida erudición teológica por una parte y la represión de los disidentes por otra— caracterizaría todo el período de la reforma católica. Aunque a la postre se le aplicó en la lucha contra el protestantismo, ya estaba presente a principios del siglo XVI, en las políticas del Cardenal Cisneros.

1 Cuando el Cardenal Cisneros recibió el último volumen de esta Biblia, se cuenta que se congratuló de haber dirigido «esta edición de la Biblia, que, en estos tiempos críticos, abre las sagradas fuentes de nuestra religión, de las que surgirá una teología mucho más pura que cualquiera surgida de fuentes menos directas». Citado por Conde de Cedillo, *El Cardenal Cisneros, Gobernador del Reino*, III vols. (Madrid, 1921-28), 1:195.

Por esta razón, debemos evitar el error de la mayoría de los historiadores protestantes de la teología, para quienes la teología católica en el siglo XVI es poco más que la refutación del protestantismo. Por el contrario, debemos prestarles igual atención a otros movimientos e intereses en la teología católica que se desarrollaron independientemente del protestantismo. Para mayor claridad y secuencia lógica en nuestra discusión, nos apartaremos ligeramente del orden estrictamente cronológico de los acontecimientos y de los teólogos, para organizar el período que discutimos en unidades de más fácil comprensión. Naturalmente, esto quiere decir que nuestra sistematización del período es en cierta medida artificial —toda sistematización lo es— y que nos veremos obligados a referirnos a algunos teólogos, tales como Báñez y Suárez, en más de un contexto. Pero el lector podrá seguir nuestra discusión de los complicados movimientos y debates teológicos de la época si tiene en mente el siguiente bosquejo.

En primer lugar haremos un resumen de la polémica antiprotestante del siglo XVI. Se trata probablemente del aspecto de menos interés en la teología católica de la época, puesto que la mayor parte de lo que aquí encontraremos será repetición de argumentos que se habían usado anteriormente contra quienes la iglesia condenaba como herejes. Luego pasaremos a discutir la escuela dominical, que incluye a teólogos tales como el Cardenal Cayetano, Francisco de Vitoria, y Domingo Báñez. Cada uno de ellos hizo contribuciones importantes a la teología católica. En tercer lugar, consideraremos el desarrollo de la escuela jesuita, que culmina en el vasto sistema de Francisco Suárez. Entonces resumiremos las controversias sobre la doctrina de la gracia que tuvieron lugar dentro de la Iglesia Católica. Aunque esto nos llevará más allá de los límites del siglo XVI, incluiremos bajo este encabezado las teorías de los molinistas y los jansenistas. Por último, regresaremos a mediados del siglo XVI para estudiar el Concilio de Trento y para mostrar cómo resume y simboliza toda la actividad teológica que tuvo lugar antes y después de él.

Polémica antiprotestante

El principal opositor de la Reforma protestante durante sus primeros años fue Juan Eck (1486-1543),[2] quien fue profesor en Ingolstadt. Ya era un teólogo famoso cuando la controversia estalló, puesto que en 1514 había publicado un tratado sobre la predestinación y la gracia en el que defendía una forma condicional de la predestinación, a base de las enseñanzas de Buenaventura. También había propuesto que se permitieran los préstamos a interés —hasta el 5%— y por ello algunos de sus opositores le llamaban «el teólogo de los Fuggers» —los Fuggers eran una de las principales casas banqueras de Alemania, y participaron en las transacciones relacionadas con las indulgencias contra las que Lutero protestó en sus noventa y cinco tesis.

Eck respondió a las tesis de Lutero con un breve tratado, que a su vez produjo una corta respuesta por parte de Lutero. Luego sostuvo un debate, primero con Carlstadt, y luego con Lutero, en Leipzig. En 1502 publicó su informe sobre ese debate en un tratado *Sobre la primacía de Pedro contra Lutero*. Contra los *Loci communes* de Melanchton, publicó en 1525 su *Enchiridion locorum communium*, que fue su obra más importante. Entonces arremetió contra los reformadores suizos escribiendo contra Zwinglio un tratado *Sobre el sacrificio de la misa* (1527), y un *Rechazo de los artículos de Zwinglio* tres años después. Al mismo tiempo publicó una *Refutación de la Confesión de Augsburgo*. Por último, se dedicó a atacar a Martín Bucero, contra quien iban dirigidas sus últimas obras —en particular su *Apología en defensa de los principios católicos*.

Luego, durante su carrera Eck refutó tanto a los luteranos como a los reformados. Aunque los protestantes normalmente le pintan como un campeón del oscurantismo y como el hombre dispuesto a utilizar la fuerza para reprimir las opiniones con las que no estaba de acuerdo, tal cuadro no es del todo justo. Es cierto que Eck fue uno de los tres personajes que recibieron la encomienda de publicar en Alemania la bula *Exsurge*, y que en cumplimiento de esa función a menudo hizo uso de la fuerza. También es cierto que rechazó todo intento de reconciliación que no fuese una retractación total por parte de los protestantes. Pero Eck fue un hábil erudito y buen pastor de su rebaño. Es importante señalar que produjo una traducción de la Biblia al Alemán, que publicó en 1537. También dejó registros e informes de su trabajo pastoral que

2 J. Grering, *Johann Eck als jungen Gelehter* (Münster, 1906); K. Rischar, *Johann Eck auf dem Reichstag zu Augsburg, 1530* (Münster, 1968); W. Klaiber, *Ecclesia militans: Studien zu den Festtagspredikten des Johannes Eck* (Münster, 1982).

muestran su profunda preocupación por el bienestar espiritual de su grey. Aunque no en los mismos términos que Lutero, Eck también protestó contra los abusos en la venta de indulgencias, y abogó ante la curia por una reforma radical de la iglesia. Su teología, sin embargo, no era original, sino que se limitaba principalmente a una repetición de los argumentos empleados anteriormente. Como era de esperarse dadas las cuestiones que se discutían, centró su atención sobre los temas de la autoridad, la gracia y la predestinación y los sacramentos.[3]

Mucho más oscurantista era la actitud de Jacobo Hochstraten (1460-1527).[4] Ya antes del comienzo de la Reforma protestante, Hochstraten había tenido una amarga controversia con un jurista italiano que decía que la costumbre de los príncipes alemanes de dejar expuestos los cuerpos de los reos condenados a muerte era pecado mortal. Hochstraten salió en defensa de los príncipes, y la controversia se volvió larga y complicada. Entonces vino a ser prior en Colonia, cargo que también le hizo jefe de la Inquisición en varias provincias eclesiásticas. Como tal, se vio involucrado en el episodio de Reuchlin. En apoyo de Pfefferkorn, Hochstraten declaró que todos los libros judíos excepto la Biblia debían confiscarse y destruirse. Reuchlin protestó diciendo que había mucho de valor en esos libros, y en respuesta Hochstraten le acusó de herejía. Reuchlin apeló, y el asunto se prolongó por años. Todos estos acontecimientos le ganaron a Hochstraten la burla y el desprecio de los círculos humanistas tanto en Alemania como en el resto de Europa. De hecho, Hochstraten fue uno de los personajes contra quienes se publicaron, a partir de 1515, las satíricas *Epistolae obscurorum virorum* —Epístolas de varones oscuros.

Al comenzar la Reforma, la posición de Hochstraten era precaria. Había perdido su posición como prior de Colonia, los humanistas se burlaban de él, y Roma le tenía por fanático y hasta peligroso. Entonces la protesta de Lutero cambió toda la situación. Cuando la Universidad de Lovaina le pidió a su contraparte de Colonia que examinase los escritos de Lutero, Hochstraten vino a ser el jefe del partido antiluterano.[5] Su principal obra en esta nueva controversia fue un diálogo en el que Agustín refutaba las tesis que Lutero había sostenido en Leipzig. A partir de entonces, publicó una serie de obras polémicas contra Lutero, la mayoría de ellas sobre la justificación por la fe.

3 E. Iserloh, *Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck: Ein Beitrag zur vortridentinischen Kontroverstheologie über das Messopfer* (Münster, 1950).

4 R. Coulon, «Hoschstraten, ou mieux, Hoogstraten, Jacob», *DTC*, VII:11-17.

5 Erasmus, *Opera* (1703), 3:1361.

Juan (Dobneck) Cochlaeus (1489-1552)[6] fue el más distinguido orador entre los adversarios del protestantismo. Se dedicó principalmente a atacar a Lutero, y ése es el propósito de la mayoría de sus 190 obras. Entre otros escritos, el más importante es su biografía de Lutero, una narración altamente prejuiciada que por siglos sirvió como una de las principales fuentes de los estudios católicos sobre la vida de Lutero, y por tanto obstaculizó sobremanera el diálogo entre católicos y protestantes. El método de sus argumentos era atrevido y hasta extraño. Por ejemplo, a fin de mostrar los peligros del libre examen de las Escrituras, trató de probar a base de textos sueltos que se debía obedecer a Satanás, que Jesucristo no es Dios, y que María había perdido su virginidad. Aunque no creía tales cosas, sino que las usaba como una *reductio ad absurdum* contra lo que los protestantes decían sobre la interpretación de las Escrituras, los libros en los empleaba tal prestidigitación exegética fueron colocados en el *Indice* de libros prohibidos. Luego, mientras los protestantes frecuentemente le consideraban uno de sus peores enemigos, los católicos temían que su defensa de las posiciones tradicionales podía en ocasión ser tan peligrosa como las herejías que trataba de refutar.

Pedro Canisio (1521-1597),[7] el primer jesuita alemán, frecuentemente recibe el título de «apóstol de Alemania». Su tarea consistió en una contrarreforma en el sentido estricto, puesto que le preocupaba sobremanera el estado de la iglesia en los territorios católicos en que laboró, y por tanto insistió en la necesidad de una «verdadera» reforma a fin de contestar en parte a la «falsa» reforma de los protestantes. Puesto que la ignorancia era uno de los peores males que encontró en sus viajes, se dedicó a la reforma de las universidades y a fundar seminarios. Su programa de reforma universitaria combinaba la firmeza contra el protestantismo con un profundo interés en la erudición, puesto que sus dos criterios principales para el nombramiento de profesores eran la sana doctrina y la sólida erudición. En vista de que los protestantes se ocupaban constantemente de la predicación, como lo habían hecho también varios de los reformadores católicos durante la Edad Media, Canisio hizo lo mismo. Cuando llegó a ser Provincial de la Sociedad de Jesús para Alemania, Austria y Bohemia, les ordenó a los jesuitas de esas regiones que le prestaran especial atención a la predicación. Su programa de reforma incluía la participación en la política en pro de

6 El mejor estudio que conozco, aunque antiguo, es el de M. Spahn, *Johannes Cochlaeus: Ein Lebensbild, aus der Zeit der Kirchenspaltung* (Berlín, 1898; reimpresión: Nieuwkoop, 1964).

7 J. Brodrick, *Saint Peter Canisius* (London, 1963).

los intereses de la iglesia, y por ello estuvo presente en varias dietas del Imperio. En el Concilio de Trento, se opuso vehementemente a toda concesión al protestantismo, aunque al mismo tiempo pedía que se llevara a cabo una reforma total dentro de la Iglesia Católica.

Canisio fue un autor prolífico, pero dos de sus obras merecen especial atención: su trilogía de catecismos y su refutación de los «Centuriadores» de Magdeburgo. Sus tres catecismos, que hicieron fuerte impacto en toda Alemania, iban dirigidos cada uno a una audiencia distinta: niños, jóvenes e intelectuales. Empero su refutación de los «Centuriadores» es mucho más interesante. En Magdeburgo un grupo de teólogos luteranos, bajo la dirección de Flacio, había emprendido una magna historia de la iglesia desde el punto de vista protestante. Puesto que esta obra le dedicaba un volumen a cada centuria (nunca pasó del tercer volumen), recibió el título de «Centurias de Magdeburgo».[8] Canisio emprendió la refutación de esta obra, aunque no apelando a la historia, sino más bien tratando de mostrar que las prácticas que los protestantes decían ser innovaciones en realidad tenían su origen en la Biblia. Así surgió una situación irónica en la que los protestantes trataban de probar mediante la tradición que la Iglesia Católica Romana se había apartado de la autoridad de la Escritura, y el católico Canisio trataba de probar a base de la Escritura que el modo en que los protestantes reconstruían la tradición estaba equivocado. El método teológico de Canisio en este amplio proyecto, que nunca llegó a completar, es único, pues su propósito era escribir cinco libros, uno sobre cada una de las principales personalidades que el Nuevo Testamento coloca alrededor de Jesús —excepto que el quinto libro incluiría tanto a Juan como a Santiago— y relacionar a cada una de ellas con varias doctrinas y prácticas católicas que según los historiadores de Magdeburgo eran perversiones posteriores de la fe original. El primer libro, que trata sobre Juan al Bautista, le relaciona con las doctrinas católicas de la penitencia y la justificación, mientas el segundo relaciona a la virgen María con temas tales como el celibato, la virginidad y la veneración de los santos. Los otros tres nunca se escribieron.

Mientras Hochstraten era el campeón de las fuerzas antiluteranas en Colonia, Jacobo Latomo (1475-1544)[9] era su contraparte en la Universi-

8 Véase J. Massner, *Kirchliche Überlieferung und Autorität im Flaciuskreis: Studien zu den Magdeburger Zenturien* (Berlín, 1964); H. Scheibe, *Die Entstehung der Magdeburger Zenturien: Ein Beitrag zur Geschichte der Historiographischen Methode* (Gütersloh, 1966). Sobre la respuesta católica, véase J.L. Orella, *Respuestas católicas a las Centurias de Magdeburgo (1559-1588)* (Madrid, 1976).

9 E. Amann, «Latomus, Jacques», *DTC*, VIII:2226-28.

dad de Lovaina, donde servía como rector. Tuvo la mala fortuna de confundir en sus ataques al protestantismo con el humanismo, y por tanto se vio atacado por ambos. El diálogo que publicó en 1519 sobre la relación entre los estudios teológicos y filológicos es característico de su actitud. Su conclusión en ese diálogo era que para entender las Escrituras le basta al teólogo conocer la tradición de la iglesia, sobre la cual se puede leer en latín, y que por lo tanto el conocimiento del griego y del hebreo resulta superfluo. Además, basta con un conocimiento adecuado del latín, puesto que el teólogo no necesita el estilo elegante y pulido que últimamente se ha puesto de moda. Como era de esperarse, esto produjo una fuerte reacción por parte de Erasmo y los demás humanistas, quienes vieron en ello un ataque contra ellos y sus esfuerzos. El año siguiente, en un tratado en el que se explicaban las razones por las que la facultad de Lovaina había condenado a Lutero, Latomo comenzó una controversia con el Reformador que duró varios años. Lutero siempre le consideró uno de sus adversarios menos temibles, y las respuestas que escribió contra el teólogo de Lovaina muestran que no se dignó dedicarles mucho tiempo o atención a sus argumentos.[10] Entonces Latomo amplió su campo de acción, escribiendo tratados contra teólogos tan diversos como Ecolampadio, Tyndale y Melanchthon. Sobre su obra, un teólogo católico moderno ha dicho que «representa completamente a su época. Es descuidada en su forma, carente de suficiente documentación, y llena de aseveraciones que no se han verificado».[11] Y sin embargo, el mismo erudito moderno señala que Latomo fue el precursor de teólogos posteriores tales como el Cardenal Belarmino.

Muy distinta fue la actitud de Guillermo Van der Linden (1525-1588)[12] quien también escribió contra los protestantes. Su *Panoplia* insistía en que la Palabra de Dios tiene tanto una forma escrita como una oral. La primera es la Escritura, y la segunda la tradición; ambas coinciden cuando se les interpreta correctamente. También defendió el catolicismo en varios otros puntos, tales como los votos de celibato, la primacía petrina, la misa, etc. Pero siempre manifestó un espíritu conciliador —especialmente hacia los luteranos, y no tanto hacia los reformados. Todavía en 1568 estaba tratando de mostrar que era posible llegar a un acuerdo entre luteranos y católicos. Al mismo tiempo, urgía

10 *LW, XXXII: 135-260.*

11 Amann, «Latomus», VIII: 2627-28; J. Étienne, *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes* (Louvain, 1956).

12 E. Amann, «Lindanus (Van der Linden), Guillaume Damase», *DTC*, IX: 772-76.

a los obispos católicos a reformar sus iglesias, porque sin tal reforma no pensaba que la unidad fuera posible.

Alberto Pigge (1490-1542)[13] —también conocido como Pighio— fue ardiente defensor de la autoridad papal, como puede verse en su *Afirmación de la jerarquía eclesiástica*, publicada en 1538. En esa obra aseveraba que ningún papa había errado jamás, y trataba de mostrar que los casos de Liberio, Honorio y otros no eran sino el resultado de malas interpretaciones históricas y de la adulteración de textos antiguos. Tales opiniones, sostenidas por muchos hasta bien entrado el siglo XIX, contribuyeron al desarrollo doctrinal que llevó a la promulgación de la infalibilidad papal por el Primer Concilio Vaticano. Sin embargo, en otros puntos Pigge se apartó de la ortodoxia católica tradicional. Se le considera uno de los precursores del molinismo, que discutiremos más adelante. También, en su intentos de llegar a un acuerdo con los protestantes en la Dieta de Worms de 1540, desarrolló la teoría de la «justificación doble» —una justificación inherente al justo, y otra que le es imputada por la justicia de Cristo. Tal opinión no satisfizo a ninguno de los bandos envueltos en la controversia, y más tarde fue condenada por el Concilio de Trento. También chocó con la teología católica ortodoxa en su interpretación del pecado, que según él era «imputado». Sus escritos sobre estos temas fueron colocados en el *Indice* de libros prohibidos en 1624. A pesar de ello, su obra tuvo impacto duradero, especialmente por cuanto muchas de sus opiniones sobre la historia de la iglesia fueron adoptadas por los cardenales Belarmino y Baronio, y a través de ellos se volvieron parte de la tradición historiográfica común de la iglesia católica.

Empero los grandes teólogos antiprotestantes fueron miembros de una generación posterior, que pudo beber en las fuentes de sus predecesores, y que también tuvo más tiempo para ver el modo en que las doctrinas de los reformadores se desenvolvieron en la práctica actual. Aunque hubo muchos polemistas antiprotestantes en la segunda mitad del siglo XVI y principios del XVII, dos se destacan entre ellos. Estos dos son Belarmino y Baronio.[14]

13 R. Baemer, «Pigge, Albert (Pighius)», *NCatEnc*, XI: 358-59; H. Jedin, *Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Pigges* (Münster, 1931).

14 Frecuentemente se menciona en este contexto a Fancisco de Sales (1567-1622). Este concentró sus esfuerzos en la refutación del calvinismo a partir del 1603, cuando fue nombrado para servir en la región de Chablais, en Saboya, donde la influencia calvinista era grande. Con el apoyo del Duque de Saboya, se enfrentó a la oposición popular, y lo hizo con tal firmeza y valor que muchos fueron ganados para la fe católica. En ese trabajo, combinó su propio valor personal y su espíritu perdonador con el uso de la fuerza por parte del Duque. Como resultado de sus

Roberto Belarmino (1542-1621),[15] quien fue canonizado por la Iglesia Católica en 1930, fue sin duda uno de los más destacados dirigentes eclesiásticos de su época. Aunque se distinguió en varios otros campos además de la actividad teológica, su fama en la teología fue el resultado de su labor como catedrático de «controversia» en Roma. Esa cátedra había sido establecida específicamente para aquellos estudiantes que deberían regresar a lugares tales como Alemania e Inglaterra, donde el protestantismo era fuerte. Belarmino fue llamado a ocuparla en 1576, y permaneció en ella hasta 1588, cuando se le nombró a otras tareas —fue hecho Cardenal en 1599. Como profesor de controversia, Belarmino tuvo oportunidad de compilar y organizar argumentos contra las diversas doctrinas protestantes. Estos fueron publicados bajo el título de *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, comenzando en el 1586 y hasta 1593. A pesar de que esta obra es principalmente una compilación de argumentos usados anteriormente, su claridad y sistematización son tales que vino a ser la principal arma de la polémica antiprotestante por varios siglos. En ella se incluían casi todos los puntos que se debatían entre los católicos y los protestantes, comenzando con la doctrina de la Palabra de Dios, y pasando luego a cuestiones tales como la autoridad del papa, el monaquismo, el purgatorio, los sacramentos, las indulgencias, etc. En términos generales, Belarmino no empleaba los complicados argumentos y sutiles distinciones de la teología escolástica. Al contrario, sus argumentos tienden a basarse en la autoridad —en primer lugar la de las Escrituras, que los protestantes reconocían, pero también la de los antiguos escritores cristianos, los concilios, y hasta el consenso general de los teólogos.

Sin embargo, Belarmino no chocó únicamente con los protestantes. En el 1590, el papa Sixto V estaba a punto de añadir las obras de Belarmino al *Indice* de libros prohibidos, y no lo hizo únicamente porque la muerte se lo impidió. La razón de ello estaba en la opinión de Belarmino —opinión que, como veremos, compartían muchos teólogos distinguidos de su época— que el papa no tenía poder temporal directo sobre todo el mundo. Cuando en 1609 se publicó en Londres el tratado *De potestate papae* de Guillermo Barclay, Belarmino respondió con una refutación en la que argumentaba que el papa tenía autoridad temporal *indirecta* sobre el mundo cristiano, y que por lo tanto podía deponer a los príncipes heréticos. Esta opinión resultaba de una controversia que había tenido anteriormente con Jacobo I de Inglaterra y sus teólogos. Además, Belarmino participó en las controversias sobre la gracia, en las que tendía a favorecer la idea molinista de una *scientia media* (tema que discutiremos en otra sección del presente capítulo). Por último, como miembro del Santo Oficio, se vio involucrado en el juicio de Galileo que culminó en el 1616 al declarar que la idea de que la tierra se mueve alrededor del sol es herética. Sin embargo, la participación de Belarmino en ese juicio no fue tan abrupta y oscurantista como la historia popular le ha hecho aparecer, puesto que siempre mostró respeto y admiración hacia la erudición de Galileo.

esfuerzos, fue consagrado obispo de Ginebra, aunque nunca pudo tomar posesión de su sede, que estaba firmemente en manos protestantes. Dos veces la visitó, y en una de ellas, por petición papal, sostuvo una entrevista con Beza con la esperanza de convertirle. Hombre de indudable santidad, Francisco escribió varios tratados sobre teología mística, que luego se volvieron la fuente principal de la espiritualidad salesiana. En el campo de la teología sistemática, sin embargo, su contribución no fue grande —y lo mismo es cierto de sus breves refutaciones del protestantismo.

15 X. Le Bachelet, «Bellarmin», *DTC*, II: 560-99; R. Kirste, *Das Zeugnis des Geistes und das Zeugnis der Schrift: Das* testimonium spiritus sancti internum *als hermeneut.-polem. Zentralbegriff bei Johann Gerhard in d. Auseiendersetzung mit Robert Bellarmin* (Göttingen, 1976).

Lo que Belarmino hizo en el campo de la polémica sistemática, lo hizo el Cardenal César Baronio (1538-1607) en el campo de la historia.[16] Esto lo hizo mediante la publicación, a partir de 1588 y hasta su muerte en 1607, de los *Anales eclesiásticos*. Los doce volúmenes que alcanzó a publicar discutían la historia de la iglesia hasta el año 1198. Su propósito era refutar las *Centurias* de Magdeburgo, que trataban de mostrar que la Iglesia Católica se había apartado de las doctrinas y la práctica del cristianismo primitivo. Aunque su obra tenía los errores inevitables en una empresa tan vasta, se le considera el comienzo de la historiografía eclesiástica moderna. Es cierto que su propósito polémico le quita objetividad; pero a pesar de ello, Baronio entre los católicos, y los «Centuriadores» de Magdeburgo entre los protestantes, obligaron al cristianismo a prestarle atención a su propia historia. Según el debate continuó, ambos bandos se vieron forzados a desarrollar métodos científicos de investigación que no pudiesen ser fácilmente refutados por sus adversarios, y así la historiografía crítica moderna fue dando sus primeros pasos.

La teología dominica

Durante el siglo XVI, la escuela dominical de teología mostró mucha más vitalidad que su contraparte franciscana. Dentro de la tradición

16 J. Wahl, «Baronius, Cesar, Ven.», *NCatEnc*, II: 105-6; G. de Libero, «Baronio, Cesare», *NCatEnc*, II: 885-89; G. Franceschini, «Anales eclesiásticos», *DicLit*, II: 218.

franciscana, se produjeron numerosas divisiones, pero se hizo poco en cuanto a trabajo teológico original. La mayoría de los miembros de la gran familia franciscana tenía a Escoto por el gran teólogo de la Orden. Otros —principalmente los capuchinos— veían a Buenaventura como su mentor teológico. Este interés en Buenaventura llevó a Sixto V a añadir su nombre a la lista de «doctores de la iglesia» en 1588. Hubo varios intentos de combinar a Buenaventura con Escoto. Pero en general, la teología franciscana durante el siglo XVI no mostró la vitalidad que había manifestado en los tres siglos anteriores.

Por tanto, durante la primera mitad del siglo XVI, la teología católica se vio dominada por los dominicos, hasta que éstos tuvieron que comenzar a compartir su hegemonía con los teólogos de la recién fundada Sociedad de Jesús.

Este predominio de los dominicos se relacionaba con el proceso que llevó a la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino a suplantar las *Sentencias* de Pedro Lombardo como el principal libro de texto que se comentaba en las escuelas.[17] Tomás fue ganando prestigio e influencia, hasta que en 1567 se le declaró «doctor de la iglesia». El resultado inmediato fue que, mientras las principales obras teológicas de los siglos XIII al XV habían sido comentarios sobre las *Sentencias*, ahora la mayor parte consistía en comentarios sobre la *Suma*. Los primeros en publicar tales comentarios fueron Conrado Köllin y Tomás de Vio Cayetano. El comentario de éste último fue considerado mucho mejor que el de Köllin, al cual eclipsó. Aparte de la obra de Cayetano, la teología dominical tuvo sus mejores exponentes en una serie de eruditos destacados que ocuparon la principal cátedra de teología en la Universidad de Salamanca: Vitoria, Cano, Soto, Medina y Báñez. Por tanto, tras discutir la teología de Cayetano, centraremos nuestra atención sobre el desarrollo del tomismo en Salamanca.

Tomás de Vio Cayetano (1468-1534)[18] tomó parte activa en la vida eclesiástica de su tiempo. Cuando las circunstancias políticas amenazaron llevar al cisma, le sugirió al papa que se convocara un concilio general a fin de resolver las cuestiones que se debatían así como de promover la reforma de la iglesia. Cuando el concilio por fin se reunió en 1512, se presentó ante el y le planteó la agenda de reformar la iglesia,

17 P. Mandonnet, «Frères Prêcheurs (La théologie dans l'ordre des)», *DTC*, VI: 906-8; R. Guelluy, «L'évolution des méthodes théologiques à Louvain, d'Erasme à Jansénius», *RHE*, 37 (1941); 31-144.

18 P. Mandonnet, «Cajétan (Thomas de Vio, dit)», *DTC*, II: 1313-29; B. Hallensleben, *Communicatio: Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan* (Münster, 1985).

restaurar la moral, convertir a los infieles y atraer a los herejes (principalmente los averroístas de Padua) al seno de la iglesia. En 1517 fue nombrado legado papal a Alemania, y como tal tuvo que tratar con las dos difíciles cuestiones de la elección del nuevo emperador y la protesta de Lutero. Se reunió con Lutero en Augsburgo, y mostró más paciencia que la mayoría de sus correligionarios. Más tarde fue legado a Hungría, y a la postre, Cardenal.

La producción literaria de Cayetano fue enorme, especialmente para quien estaba tan involucrado en los asuntos prácticos del gobierno eclesiástico. Puesto que se percataba de que el reto protestante requería del catolicismo romano una defensa basada en la Biblia, se propuso escribir una serie de comentarios bíblicos. Cuando murió en el 1534, había completado todo el Nuevo Testamento —excepto el Apocalipsis, que decía no entender— y el Antiguo hasta el comienzo de Isaías. Su método exegético en estos comentarios es notable, puesto que normalmente evita las alegorías que se habían hecho tan populares a través de los siglos, y afirma el sentido literal del texto, excepto cuando el resultado de ese sentido literal se opone abiertamente al resto de las Escrituras o a la enseñanza de la iglesia. También escribió varios comentarios filosóficos, y otras obras teológicas de importancia secundaria. Pero su gran fama se debe a sus *Comentarios sobre la Suma*, publicados de 1507 a 1522. Estos comentarios hicieron tal impacto que cuando en 1879 León XIII ordenó que se produjese una edición de las obras de Tomás de Aquino —normalmente llamada «Edición Leonina», sobre la cual se trabaja todavía— también indicó que los comentarios de Cayetano debían publicarse junto a la *Suma* misma. Empero ese reconocimiento general no se logró sin una difícil lucha, puesto que en 1544 la Sorbona —que se había vuelto baluarte de la ortodoxia durante las luchas contra el protestantismo— condenó los comentarios de Cayetano, y en 1570 Pío V ordenó que se extirpara de ellos lo que consideraba ser sus errores —como, por ejemplo, que los niños que mueren sin ser bautizados pueden salvarse.

Resulta claro que Cayetano vivía entre dos edades. Por un lado se percataba de que la teología escolástica de los últimos tres siglos debía tomar una nueva forma en tiempos nuevos. Pero, por otro lado, su propio estilo es típicamente escolástico, con escasos vestigios de la elegancia que propugnaban los humanistas. Aunque es imposible repasar aquí toda su teología, que en todo caso se acerca a la de Tomás, sí es posible señalar algunos de los puntos en los que su obra hizo mayor impacto o se debatió más comúnmente en años posteriores. Sus intentos

de defender la teoría de la analogía de Santo Tomás frente a la univocidad del ser propugnada por Escoto le llevó a distinguir entre tres realidades: la esencia de una cosa, su subsistencia y su existencia.[19] Esto a su vez quería decir que la esencia era anterior a la existencia, lo cual —como Báñez señalaría más tarde— distorsionaba la opinión de Santo Tomás, para quien el acto de existir constituye el fundamento mismo del ser.[20] En todo caso, la interpretación de Cayetano se impuso y, tomada luego por Suárez y otros, vino a ser la interpretación tradicional de la metafísica de Santo Tomás.

Otro punto en el que Cayetano se apartó de Tomás fue en lo que se refiere al poder y los límites de la razón. Esto se vio claramente en su debate con los averroístas de Padua,[21] en el que se mantuvo firme en su convicción de que el alma individual es inmortal, pero llegó a la conclusión de que esto tenía que ser creído a base de la revelación, ya que la razón no podía probarlo. Por ello, cuando el Concilio Laterano condenó las nuevas tendencias averroístas, Cayetano concordó con esa decisión; pero cuando el Concilio fue más allá, y ordenó que todos los profesores de filosofía enseñaran la inmortalidad individual del alma, votó contra tal propuesta, porque estaba convencido de que la filosofía no podía probar una doctrina que la iglesia sostenía únicamente a base de la revelación. Otro punto en que Cayetano difería de la tradición aceptada en su época era su negación de que las palabras de la institución en la comunión, «éste es mi cuerpo», probaban la presencia real del cuerpo de Cristo sobre el altar. Ciertamente creía en esa presencia, pero afirmaba que la única base segura para afirmarla era la autoridad de la iglesia, puesto que el texto de la Biblia no era absolutamente claro en este punto.

Las opiniones de Cayetano —y especialmente su método exegético— provocaron la oposición de Ambrosio Catarino (1487-1553) y Juan Crisóstomo Javelli (*ca.* 1470-*ca.* 1538). En medio de sus ataques a Cayetano y a Lutero, estos teólogos desarrollaron teorías sobre la gracia y la predestinación que constituyeron los primeros pasos de la gran controversia sobre esos temas que a la postre involucraría a muchos de los más distinguidos teólogos católicos del siglo XVI.

A pesar de la importancia de la obra de Cayetano, el gran centro de la teología dominical durante el siglo XVI fue la Universidad de Sala-

19 M. McCanles, «Univocalism in Cajetan's Doctrine of Analogy», *NSch*, 42 (1968): 18-47.

20 Pero véase J.P. Reilly, «Cajetan: Essentialist or Existentialist?» *NSch*, 41 (1967): 191-222; N.J. Wells, «On Last Looking into Cajetan's Metaphysics», *NSch*, 42 (1968): 112-17.

21 Véase el tomo II de esta *Historia*, pp. 308.

manca, cuya principal cátedra de teología fue ocupada casi sin interrupción por una sucesión de eruditos distinguidos.[22] Esa tradición comenzó en 1526, cuando Francisco de Vitoria (1492-1546) obtuvo la principal cátedra de teología de Salamanca. Vitoria había pasado algunos años en París, y allí adquirió cierto aprecio por la obra de los humanistas.[23] Por lo tanto, trajo consigo a la prestigiosa cátedra tanto la elegancia estilística como un profundo interés en las antiguas fuentes patrísticas. También estaba convencido de que la teología tomista proveía las mejores respuestas a los problemas de la nueva era, y por lo tanto —aunque tuvo que usar de un subterfugio para evadir los estatutos de la universidad— introdujo en Salamanca la costumbre, ya establecida en París, de comentar sobre la *Suma* de Santo Tomás en lugar de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Su obra le dio origen a un tipo de tomismo que combinaba la elegancia de los humanistas con una preocupación por los problemas de su época. En mayor o menor grado, lo mismo sería característico de todos sus discípulos y seguidores —y, de una u otra manera, todos los grandes teólogos dominicos del siglo XVI fueron sus seguidores. Vitoria tenía una amplia concepción de su tarea como teólogo. «La tarea del teólogo es tan amplia que no hay argumento, que no hay debate, no hay tema, que parezca ajeno a la profesión del teólogo».[24] Por lo tanto dictó conferencias sobre una variedad de temas, normalmente comentando sobre Santo Tomás y, en menor medida, sobre las *Sentencias*. Empero, entre los muchos temas que discutió, ninguno ilustra su interés en los problemas de su tiempo mejor que la cuestión de la conquista del Nuevo Mundo y el derecho que los españoles tenían para tal empresa. Su obra en este sentido hizo poco impacto sobre las prácticas de los conquistadores, pero sí fue de enorme importancia para los orígenes de la teoría del derecho internacional.[25]

22 C. Pozo, «Teología española postridentina del siglo XVI. Estado actual de la investigación de fuentes para su estudio», *ATGran*, 29 (1966): 87-124; A. Ibáñez-Ibarra, *La doctrina sobre la tradición en la escuela salmantina, siglo XVI* (Vitoria, 1967); F. Ehrle, «Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI», *EstEcl*, 8 (1929): 98-147; L. Martínez Fernández, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca* (Granada, 1973). Sobre el curso y el contexto de la teología española en el siglo XVI, no conozco obra mejor que el estudio monumental de M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, 2 vols. (Madrid, 1976-77). Sobre la Escuela de Salamanca, véase su bibliografía en el vol. II, p. 382.

23 V. Beltrán de Heredia, «Orientación humanística en la teología vitoriana», *CienTom*, 72 (1947): 7-27.

24 *De pot. civ.* (*BAC*, 198:149).

25 A. Naszályi, *Doctrina Francisci de Vitoria de statu* (Roma, 1937); J.W. Scott, *The Spanish Origin of International Law: Francisco de Vitoria and His Law of Nations* (Oxford, 1934); B. Hamilton, *Political Thought in Sixteenth-century Spain: A Study of the Political Ideas of*

En sus conferencias *De las Indias* y *Del derecho de guerra*, Vitoria comenzó destruyendo siete argumentos tradicionales que podían aducirse a favor de la conquista de América. El primero de esos falsos argumentos era que el emperador era dueño de todo el mundo. Tal opinión había sido común en la Edad Media. Pero nunca había sido puesta en práctica, ni siquiera en la Europa Occidental. Vitoria la rechazó, con el comentario adicional de que, aun cuando el emperador tuviese tal señorío sobre todo el mundo, su autoridad nunca sería tal que le permitiese deponer a los legítimos señores en las Indias, de igual modo que el emperador no podía deponer a un rey legítimo en Europa. El segundo argumento que podría aducirse para la conquista de América era que el papa tenía autoridad universal y les había concedido estas tierras a los reyes de España. Tal opinión tenía muchos defensores, puesto que muchos interpretaban las bulas de Alejandro VI en las que le concedía las tierras del Nuevo Mundo a la corona española como una donación hecha por el papa a esa corona. Vitoria fue el primero en rechazar tal argumento, así como las presuposiciones que le servían de fundamento. Según Vitoria, el papa no tiene dominio civil sobre todo el mundo, y si lo tuviese no podría sencillamente traspasárselo a otro soberano. Lo que es más, puesto que el papa no tenía autoridad sobre los infieles, el que los indios se negasen a aceptar su autoridad no era justa causa para declararles la guerra o para posesionarse de sus tierras. La influencia de Vitoria en ese sentido fue grande, y hacia el fin del siglo XVI la mayoría de los teólogos compartían su opinión que el papa no tenía poder directo temporal sobre todo el mundo. Era por esa razón que Sixto V se preparaba a añadir el nombre de Vitoria —y el de Belarmino— Al *Indice* de los libros prohibidos cuando la muerte le sorprendió (1590).

Vitoria rechazaba asimismo el derecho de descubrimiento como justa causa para la conquista. La razón era sencilla: las tierras que los españoles decían haber descubierto no estaban abandonadas. Tenían sus dueños legítimos, y por tanto no habían sido «descubiertas» en sentido estricto.

La cuarta razón falaz para la conquista era que, al rechazar la fe cristiana, los indios les habían dado a los españoles razón para castigarles por su incredulidad y para forzarles a aceptar la verdadera fe. Vitoria

Vitoria, De Soto, Suárez, and Molina (Oxford, 1963); D. Ramos et al., *La ética en la conquista de América: Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca* (Madrid, 1984). Sobre las fuentes de Vitoria, véase M. Beuchot, «El primer planteamiento teológico-jurídico sobre la conquista de América: John Mair», *CienTom* 103 (1970), 213-30.

rechazaba este argumento, señalando que antes de tener oportunidad de escuchar el evangelio, y de escucharlo con bases suficientes para hacerlo creíble, la incredulidad de los indios no era pecado. Los indios se harían culpables de incredulidad solamente después que la fe les hubiera sido predicada con suficientes señales, tanto en amor como en milagros, para hacerlo creíble. Pero aunque hubiesen escuchado tal predicación, y tras rechazarla fuesen hechos reos de incredulidad, todavía seguirían siendo legítimos señores de sus dominios, y su falta de fe no era razón suficiente para tratar de forzarles a creer.

El quinto argumento que Vitoria rechazaba era que los gobernantes cristianos tenían el derecho de imponerles la moral a los «bárbaros» cuando estos últimos desobedecían la ley natural. Si tal argumento fuese cierto, toda guerra contra los infieles sería guerra justa, puesto que todos los infieles son idólatras, y entre todos los pueblos siempre han existido pecados contra la naturaleza.

El sexto argumento era que los españoles eran legítimos señores de las tierras que los indios les habían concedido. A esto respondía Vitoria que tal argumento sería válido únicamente si la cesión de las tierras hubiese tenido lugar sin fuerza ni engaño, y de tal modo que tanto los señores de esas tierras como sus súbditos hubiesen estado de acuerdo con la cesión, y entendido todo lo que ello implicaba.

Por último, los españoles tendrían el derecho de conquistar el Nuevo Mundo si Dios les hubiese concedido esas tierras, como le concedió la tierra prometida a Israel. Vitoria rechazaba ese argumento declarando que la antigua dispensación de Israel había pasado, y que ya no se daban los dones proféticos que eran necesarios para garantizar tal pretensión.

Entonces, Vitoria pasaba a ofrecer varias razones legítimas para la conquista de América. No es necesario repetirlas aquí. En general, se basan en la ley natural, y el principal argumento es que los españoles tienen el derecho y la obligación de hacerles la guerra a los indios si estos últimos obligan a sus súbditos a sufrir cosas tales como sacrificios humanos, si atacan a algún aliado de los españoles, si persiguen a los cristianos dentro de sus dominios, y otras razones semejantes.

La importancia de estas opiniones para el desarrollo del derecho internacional fue grande. Por primera vez los teólogos cristianos hablaban en términos de una comunidad de naciones, cada cual con sus señores legítimos, unas cristianas y otras no. Resultaba obvio entonces que las relaciones entre tales naciones debían ser reguladas mediante principios que no fuesen sencillamente los de las leyes y tradiciones

cristianas. Vitoria era español, y como tal estaba dispuesto a justificar la empresa española en modos que hoy no nos parecen legítimos. Pero es importante señalar que hizo un impacto sobre la conciencia de España.[26] Vitoria también influyó e inspiró al dominico Bartolomé de Las Casas, el gran defensor de los habitantes originales de la América.[27]

Melchor Cano (1509-1560),[28] quien sucedió a Vitoria en su cátedra en la Universidad de Salamanca, siguió las mismas líneas de pensamiento. Al igual que Vitoria, Cano era humanista en su estilo y tomista en su teología. Aunque atacó el misticismo de los *alumbrados* cuando llegó a al convencimiento de que se trataba de un movimiento heterodoxo y afín al protestantismo, él mismo escribió un tratado espiritual *De la victoria sobre sí mismo*. Su más importante obra fue *De locis theologicis* (Sobre temas teológicos), en la que ofrecía una discusión sistemática del método teológico y de las fuentes de la verdad cristiana. Estas fuentes son diez: las Escrituras, la tradición oral, la iglesia universal, los concilios, la iglesia de Roma, los Padres, los escolásticos, la razón natural, los filósofos y la historia. Tras discutir el valor relativo de cada una de estas fuentes, y el modo en que han de entenderse e interpretarse, Cano elabora algunos principios sobre su uso, primero en la polémica y luego en la exposición de las Escrituras. Este tratado es importante porque constituye el epítome de la metodología teológica en este «segundo escolasticismo», y en él puede verse tanto su afinidad con el escolasticismo anterior como su nuevo espíritu, profundamente influi-

26 Se ha dicho repetidamente que, en parte debido a las críticas de Vitoria, y en parte a las de Las Casas, por algún tiempo Carlos V tuvo dudas sobre la legitimidad de la conquista. Tal no parece haber sido el caso. O, si de hecho hubo tal duda por parte del emperador, nunca se pensó llevarla al campo de la práctica política. Además, hay que señalar que al mismo tiempo que Vitoria critica las falsas razones que se daban para la conquista, a la postre acaba legitimizando la empresa. Sobre todo esto véase el excelente estudio de L.N. Rivera Pagán, *Evangelización y violencia: la conquista de América* (San Juan, 1990), especialmente las pp. 125-33.

27 V. D. Carro, «The Spanish Theological-Juridical Renaissance and the Ideology of Bartolomé de Las Casas», en J. Friede y B. Keen, ed., *Bartolomé de Las Casas in History: Toward an Understanding of the Man and His Work* (Dekalb, Illinois, 1971), pp. 237-77. Véase también: V.D. Carro, «Bartolomé de Las Casas y las controversias teológico-jurídicas de Indias», *BRAH*, 132: 231-68; P.I. André-Vincent, *Bartolomé de Las Casas, prophète du Nouveau Monde* (Paris, 1980); G. Gutiérrez, *Dios o el oro en las Indias (s. XVI)* (Lima, 1989). En su celo por defender a los indios, Las Casas sugirió que se trajesen africanos a América como esclavos. Después se retractó repetidamente, y no es justo culparle por la trata de esclavos, que en todo caso ya había comenzado cuando Las Casas la propuso. En todo caso, este episodio muestra que, aunque Las Casas criticaba fuertemente el modo en que se trataba a los indígenas americanos, su crítica se enmarcaba siempre dentro de parámetros que daban por sentada la conquista española y la necesidad de tener quien trabajase para los conquistadores.

28 B. de Heredia, «Melchor Cano en la Universidad de Salamanca», *CienTom* 43 (1933): 178-208; F. Marín Sola, «Melchor Cano et la conclusion théologique», *RevThom* (1920), 121-41.

do por el humanismo —especialmente en lo que se refiere a la elegancia de su estilo. Lo que es más, el hecho de que Cano reconoce y discute todas estas fuentes de autoridad de manera sistemática implica que la teología debe ocuparse mucho más de citar autoridades y mostrar su concordancia que del uso de la razón natural y la lógica. Con ello, aunque sutilmente, Cano proponía un método teológico que era muy distinto del de las escuelas medievales.

Domingo de Soto (1494-1560),[29] quien había sido colega de Vitoria y de Cano en la Universidad de Salamanca, vino a ocupar la misma cátedra cuando Cano fue hecho obispo. Fue uno de los principales críticos de las opiniones de Catarino sobre la gracia, a las que oponía lo que Santo Tomás había dicho sobre el mismo tema. También continuó el trabajo que Vitoria había comenzado en la tarea de establecer las bases del derecho internacional.

Bartolomé Medina (1528-1580)[30] continuó el interés de los dominicos salmantinos sobre la teología moral. En sus comentarios sobre la *Suma*, publicados en 1577 y 1578, propuso la teoría del «probabilismo», que después fue muy discutida. La base de esta teoría es sencillamente que, puesto que es lícito sostener una opinión probable, también es lícito en el campo de la moral tomar acciones que son probablemente correctas. Una opinión probable no es sencillamente toda opinión que alguien pudiese sostener, puesto que en tal caso todas las opiniones serían probables, incluso la herejía. Lo «probable» según Medina emplea ese término es cualquier opinión que se apoye en la razón y en el consejo sabio, pero no en una autoridad final e indubitable. Una opinión irracional no es probable. Pero en el caso de las opiniones probables el nivel de certitud es tal que, mientras se justifica seguirla, sigue siendo posible que otra opinión resulte más probable. ¿Quiere esto decir que uno siempre ha de seguir la opinión más probable? No, puesto que mientras lo probable no alcance una categoría mayor de certitud sigue siendo lícito seguir otro curso de acción.[31] Los intérpretes no están de acuerdo en cuanto al modo en que Medina aplicaría estas opiniones. Algunos piensan que lo que Medina quería decir al referirse a lo «probable» era la certitud que es posible tener en cuestiones contingen-

29 P. Eyt, «Histoire et controverse antiluthérienne: Dominique Soto», *BLittEcc*, 68 (1967): 81-106; P. Eyt, «Un témoin catholique de la primauté de L'Ecriture au XVI^e siècle», *BLittEcc*, 68 (1967): 161-79; V. Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto: Estudio biográfico documentado* (Madrid, 1961); J.C. Martín de la Hoz, «Las relecciones inéditas de Domingo de Soto», *BullPhMed*, 25 (1983), 143-144.

30 M.M. Gorce, «Medina (Barthélemy de)», *DTC*, X:481-85.

31 Medina, *Comm. ad I^a II^ae*, q. 19, a. 6.

tes, mientras otros piensan que quería decir sencillamente aquellas opiniones de las que es posible dudar. Si lo que sostuvo fue lo primero, entonces puede decirse con justicia que fue el fundador del «probabilismo». En su forma final —que ciertamente no fue la de Medina— el probabilismo afirma que si hay duda acerca de si una acción es pecaminosa uno puede actuar como si no lo fuese, aun cuando lo más probable es que sí lo sea. Tal opinión, sostenida por algunos casuistas jesuitas, más tarde fue atacada por los jansenistas, quienes sostenían que en tal caso uno debe tomar la acción más rigurosa o difícil. El probabilismo fue condenado por Alejandro VII (1667) e Inocencio XI (1679); pero con ciertas modificaciones que evitaban los extremos condenados siguió siendo la posición más común entre los jesuitas.

El último gran autor de la escuela dominical salmantina fue Domingo Báñez (1528-1604),[32] cuyo estilo y metodología son más escolásticos y menos humanistas que los de sus antecesores. Buena parte de su importancia se debe a su participación en la controversia sobre la gracia, la predestinación y el libre albedrío, que discutiremos más adelante en el presente capítulo. Empero Báñez también es importante por otras razones. Por ejemplo, en su refutación del protestantismo llegó a hacer algunas de las afirmaciones más radicales sobre la autoridad de la iglesia y de su tradición por encima del texto escrito de la Biblia. Según él, es absolutamente necesario «afirmar que la Sagrada Escritura se encuentra en la iglesia de Cristo: el texto sagrado está ante todo en el corazón de la iglesia, y de manera secundaria en los libros y ediciones».[33] Aunque tales afirmaciones radicales nunca fueron doctrina oficial de la Iglesia Católica, sí encontraron eco en muchos teólogos de los siglos XVIII y XIX.

Otro punto en el que las doctrinas de Báñez merecen discusión es su insistencia sobre la primacía del acto de la existencia sobre las esencias eternas. En esto su interpretación de Santo Tomás difería de la de Cayetano, porque el esencialismo de Cayetano le parecía una interpretación errónea del Doctor Angélico.[34] El *esse*, el acto de ser, no es

32 P. Mandonnet, «Báñez, Dominique», *DTC*, II: 140-45.

33 *Scholastica commentaria in Primam Partem S. Theologicae*, q. 1, a. 8 (ed. L. Urbano, Madrid, 1934), p. 71.

34 *The Primacy of Existence in Thomas Aquinas*, traducción de B.J. Llamzon (Chicago, 1966). Se trata de una traducción del comentario de Báñez sobre la *Summa*, Iª, q. 64. En su introducción Llamzon resume las opiniones de Báñez como sigue: «Insiste en la doctrina de Aquino que el esse es el primer acto mediante el cual cualquier cosa es real. El esse, según él, no es sustancia, ni es tampoco accidente. No es un constituyente de la esencia, ni ha de entenderse en modo alguno como una clase de predicado. El esse trasciende a todo eso: es el acto por el cual cualquiera de estas causas es causa», (p. 12). Una discusión de estos

sustancia ni accidente, sino que es anterior a ambos. Estas doctrinas metafísicas provocaron contra Báñez una oposición proveniente de dos fuentes. La primera fueron los jesuitas, cuyo modo de entender la metafísica tomista era distinto, y quienes estaban convencidos de que esas diferencias metafísicas se encontraban en el fondo de su desacuerdo con Báñez y los demás dominicos sobre las cuestiones de la gracia, la predestinación y el libre albedrío. Por esa razón los filósofos jesuitas repetidamente han tratado de mostrar que Báñez no interpreta a Santo Tomás correctamente.[35] La otra fuente de oposición a Báñez fue la Inquisición, porque su doctrina de la primacía de la existencia, al aplicársele a la eucaristía, llevaba a la conclusión de que en la hostia consagrada permanece todavía la existencia original del pan. Quien llamó la atención de la Inquisión hacia estas dificultades fue el famoso poeta, y no tan famoso teólogo, Fray Luis de León. Luego Luis de Molina, el principal adversario de los dominicos en la controversia sobre la gracia y la predestinación, hizo lo mismo. Según ellos, lo que Báñez proponía era una teoría de la eucaristía semejante a la doctrina luterana de la «consubstanciación», que ya para esa fecha había sido condenada por el Concilio de Trento. Báñez respondió afirmando claramente que creía que la sustancia del pan ya no continuaba presente en el elemento consagrado, pero que Dios no creaba una nueva existencia en el acto de consagración. De ese modo afirmaba la doctrina de la transubstanciación, pero insistía en que el acto de existencia del pan sigue siendo el mismo.[36] Sin embargo, estas explicaciones no satisficieron a sus adversarios, especialmente a los jesuitas entre ellos, quienes repetidamente le pidieron a la Inquisición que examinara la doctrina eucarística de Báñez.

La teología jesuita

Aunque al principio no causó tanta conmoción como otros acontecimientos del siglo XVI, la fundación de la Sociedad de Jesús fue uno de los acontecimientos más importantes de ese siglo, tanto para la historia institucional de la Iglesia Católica como para la historia de su teología. Su fundador, Ignacio de Loyola (1491-1556),[37] era el hijo

controvertidos temas se encuentra en X. Zubiri *Sobre la esencia* (Madrid, 1963).

35 W.J. Hill, «Báñez and Bañezianism», *NCatEnc*, II: 48-50.

36 *Schol. Comm. in Iam*, q. 4, a. 2 (ed. Urbano, pp. 173-74).

37 Véanse las excelentes bibliografías que aparecen en I. Iparraguirre y C. de Dalmases, ed., *Obras Completas de San Ignacio de Loyola* (*BAC*, 86), pp. lxix-lxxx, 20-22, 143-49, 366-67.

menor de un vasco rico cuyos antepasados se remontaban hasta tiempos antes de los moros. Pasó su juventud en actividades militares, mediante las cuales esperaba alcanzar gloria. Tales sueños se vieron repentinamente frustrados cuando, en una defensa heroica de la ciudad de Pamplona contra los franceses, se quebró una pierna. Aunque hizo que se la quebraran de nuevo dos veces con la esperanza de que quedara derecha, la pierna nunca sanó debidamente, con lo cual terminó la carrera militar del joven Ignacio. Ese gran desengaño le llevó a la lectura de libros espirituales en busca de consolación. Allí leyó sobre el gran ejército de los santos y los mártires que han servido a Nuestra Señora mediante la renuncia de los bienes materiales, el valor heroico y el celo apostólico. Su mente vacilaba entre el ideal militar y el religioso hasta que tuvo una visión que más tarde narró en tercera persona:

> Estando una noche despierto, vió claramente una imagen de nuestra Señora con el santo Niño Jesús, con cuya vista por espacio notable recibió consolación muy excesiva, y quedó con tanto asco de toda la vida pasada, y especialmente de cosas de carne, que le parecía habérsele quitado del ánima todas las especies que antes tenía en ella pintadas. Así, desde aquella hora hasta el agosto de 53, que esto se escribe, nunca más tuvo ni un mínimo consenso en cosas de carne; y por este efecto se puede juzgar haber sido la cosa de Dios, aunque él no osaba determinarlo, ni decía más que afirmar lo susodicho.[38]

Fue entonces en peregrinación a la ermita de Montserrat, una colina de santa fama en Aragón, y allí se consagró a su Señora en unos ritos parecidos a los que empleaban los caballeros andantes para la consagración de sus armas. Pasó entonces a Manresa con el propósito de vivir como mendigo, en austeridad extrema. Pero los primeros años de su vida como monje fueron muy parecidos a los de Lutero. En Montserrat había confesado sus pecados, pero siempre le parecía que todavía no los había confesado todos. Buscó a quienes se suponía eran los mejores maestros espirituales de la zona, pero tampoco pudieron ayudarle. Por último, «un hombre muy espiritual», a quien Ignacio parece haber admirado le dijo que escribiese todos sus pecados. Ignacio siguió su consejo al pie de la letra, y esto tampoco logró calmar su conciencia. Quería quedar libre de la necesidad de mirar hacia atrás y descubrir

38 *Autobiografía*, 1. 10 (*BAC*, 86: 35).

cada uno de sus pecados, y se sentía tentado a pedirle a su confesor que le eximiese de esa obligación cuando éste le sugirió que confesase solamente aquellos pecados pasados que le parecían bien claros. Pero para Ignacio todos sus pecados eran bien claros, y por lo tanto esta mitigación de la disciplina estricta del confesionario no le fue de gran ayuda. En búsqueda de la ayuda directa de Dios, pasaba largas horas cada día orando en su celda. En esas oraciones clamaba: «Socórreme, Señor, que no hallo ningún remedio en los hombres, ni en ninguna criatura; que, si yo pensase de poderlo hallar, ningún trabajo me sería grande. Muéstrame tú, Señor, dónde lo halle; que aunque sea menester ir en pos de un perrillo para que me dé el remedio, yo lo haré».[39]

En medio de esas oraciones su desesperación fue tal que le llevó al borde mismo de la blasfemia. Varias veces pensó en el suicidio como solución a su angustia, y lo único que le impidió lanzarse a la muerte por una ventana fue el convencimiento de que tal acción sería un grave pecado. Pensó entonces que quizá Dios requería de él un gran sacrificio antes de perdonarle. Por ello decidió ayunar hasta que Dios le respondiese o hasta que se encontrase tan cerca de la muerte que seguir ayunando hubiera sido lo mismo que suicidarse. Durante toda una semana no probó bocado, pero cuando le dijo a su confesor lo que estaba haciendo éste le ordenó que rompiera su ayuno. Tuvo entonces dos días de paz, pero al tercero las dudas le volvieron a acosar. Estaba una vez más orando y confesándole a Dios todos sus pecados, uno por uno, y pensando al mismo tiempo que quizá era hora de abandonar la empresa, cuando repentinamente recibió la convicción de que Dios no requería tal confesión minuciosa de todo pecado pasado, «y así de aquel día adelante quedó libre de aquellos escrúpulos, teniendo por cierto que nuestro Señor le había querido librar por su misericordia».[40]

El resultado de la libertad que descubrió entonces fue que su enorme vitalidad quedó ahora disponible para llevarle a grandes empresas. Fue a Palestina con la esperanza de establecerse allí como misionero a los turcos, pero los franciscanos que estaban a cargo de los lugares sagrados de la iglesia latina no le permitieron permanecer en Tierra Santa. Probablemente temían que este vasco místico, de gran celo y relativamente inculto sería más estorbo que ayuda. Ignacio entonces decidió que debía volver a la escuela, porque su falta de conocimientos teológicos siempre impediría su obra. Probablemente pudo haber hecho arreglos para que se le ordenase en unos pocos años. Pero estaba

39 *Ibid.*, 3. 23 (*BAC*, 86: 46).
40 *Ibid.*, 3. 25 (*BAC*, 86: 47).

convencido de que necesitaba una educación sólida, y por ello, a pesar de ser ya un hombre maduro, volvió al salón de clase, lleno de estudiantes mucho más jóvenes que él, y dedicó doce años al estudio. Primero fue a Barcelona, y luego a Alcalá —la famosa universidad que el Cardenal Cisneros había fundado como centro para la reforma de la iglesia. Ya para entonces había reunido en derredor suyo un pequeño núcleo de seguidores, principalmente entre sus compañeros de estudios, y la Inquisición comenzó a mirarlo con suspicacia. Después que Ignacio fue arrestado, juzgado y absuelto por el Santo Oficio, él y un grupo de sus compañeros partieron hacia la famosa Universidad de Salamanca. Pero allí una vez más tuvieron problemas con la Inquisición, y esta vez todo el grupo fue arrestado y juzgado. Aunque se les juzgó inocentes de herejía, se le ordenó a Ignacio que se abstuviera de enseñar hasta tanto no hubiera completado sus estudios.

Sus dificultades con la Inquisición en España alentaron a Ignacio a partir hacia París, donde la Sorbona se había vuelto el centro de la ortodoxia católica. Fue como estudiante y como mendigo, pero pronto otro grupo de seguidores se reunió en torno a aquel hombre de extraordinario carisma. Este pequeño grupo de nueve miembros —entre los cuales se contaban Francisco Javier y Diego Laínez— sería el origen de la Sociedad de Jesús. En agosto de 1534, Ignacio llevó al grupo de sus seguidores a Montmatre, y allí hicieron votos de pobreza, castidad y obediencia al papa. También se comprometieron a partir en peregrinación a Jerusalén y a trabajar en pro de la conversión de los turcos, a menos que el papa les absolviese de tales votos y les encomendase otra tarea. Por último, en 1539 el pequeño grupo decidió formar una organización permanente, con un superior electo entre ellos mismos a quien quedarían comprometidos de obedecer. En el 1540 Pablo III le dio su aprobación a la nueva orden, e Ignacio fue electo como su primer general. Casi inmediatamente la Sociedad de Jesús se volvió un instrumento poderoso en manos de los papas de esa época, quienes buscaban seria y asiduamente la reforma de la iglesia al mismo tiempo que trataban de refutar a los protestantes. Francisco Javier, uno de los primeros miembros de la Sociedad, partió como misionero hacia el Oriente, y allí estableció iglesias y conventos jesuitas en varios países. Ya nos hemos referido a la obra de Pedro Canisio y de Belarmino, quienes se dedicaron sobre todo a refutar a los protestantes. Cuando Ignacio murió en 1556, había más de mil jesuitas, y estos se encontraban por toda Europa así como en Brasil, la India, el Congo y Etiopía.

Aunque al principio Ignacio no pensaba que la Sociedad de Jesús se dedicaría a la enseñanza, siempre tuvo el estudio en alta estima y estaba convencido de que los miembros de su Sociedad deberían tener la mejor educación disponible. Con ese propósito describió en las *Constituciones* de la Sociedad de Jesús el programa de adiestramiento espiritual y educación académica que sus miembros deberían seguir. Estas *Constituciones* muestran un alto interés en la uniformidad y enumeran los libros que han de servir como textos fundamentales para discutirse en clase. En el campo de la filosofía, se preferiría a Aristóteles; y «en la teología leeráse el viejo y nuevo Testamento y la doctrina scolástica de Sancto Thomás».[41] Así Tomás vino a ser el doctor oficial de la nueva orden. Pero no se trataba de una decisión final y exclusiva, puesto que Ignacio añadió que también deberían leerse las *Sentencias*, y que si en el futuro aparece otra obra teológica que no se oponga a Santo Tomás, pero que «parezca más accomodada a estos tiempos nuestros», también ha de incluírsele entre los libros que se leerán, aunque con gran cuidado y después de recibir la aprobación de la Sociedad. Ignacio parece haber abrigado la esperanza de que los jesuitas pudieran desarrollar tal teología, puesto que le pidió a Diego Laínez que escribiese un manual de teología que sirviera para la educación de los miembros de la nueva orden. Laínez emprendió la tarea, pero sus muchas ocupaciones no le permitieron terminarla, y todo lo que dejó fueron notas sobre las fuentes que hubiera empleado. Lo que es más, algunos de los primeros jesuitas eran escotistas más bien que tomistas. Tal fue el caso del profesor de Coimbra Pedro de Fonseca (1528-1599), cuyos principales intereses eran metafísicos más bien que teológicos, y cuya importancia para la historia de la teología jesuita yace en que le aplicó a la cuestión de la predestinación la teoría de la *scientia media*, que tendremos ocasión de discutir al tratar de las controversia sobre la gracia y la predestinación. Otro punto en el que la teología jesuita pronto desarrolló sus propias características fue su concentración sobre la «teología positiva», tomada principalmente de los Padres y de las Escritura, en preferencia al método escolástico tradicional. Esto podía verse ya en las notas que Laínez dejó, y resulta claro en la obra de Francisco de Toledo (1532-1596).

Entre los teólogos jesuitas del siglo XVI, ya hemos discutido a Belarmino y Canisio, cuya tarea principal fue la refutación del protestantismo. Sobre Luis de Molina trataremos en la próxima sección,

41 *Const.*, 4. 14 (*BAC*, 86: 474).

puesto que su nombre se halla íntimamente relacionado con las controversias sobre la gracia y la predestinación. Por lo tanto, debemos ocuparnos ahora del más distinguido teólogo jesuita del siglo XVI y principios del XVII: Francisco Suárez (1548-1617).

Suárez nació en Granada y más tarde estudió en Salamanca, donde tuvo contacto con la larga y prestigiosa tradición de teología dominical en esa universidad. Tras unirse a la Sociedad de Jesús cuando era todavía adolescente, le dedicó toda su vida. Esa vida transcurrió en la enseñanza en varias ciudades de España —Avila, Segovia, Valladolid, Alcalá y Salamanca— así como en Roma y, durante los últimos veinte años de su vida, en Coimbra, Portugal. Hombre profundamente comprometido con la actividad intelectual, evitó involucrarse en demasía en la política de su tiempo; y aun en las cuestiones teológicas y filosóficas que siempre le fascinaron evitó la controversia innecesaria. Sin embargo, como era inevitable, se vio involucrado en varios debates, como veremos al exponer su pensamiento.

Aunque no cabe duda que hay un sistema que se deriva de Suárez, él mismo nunca escribió una teología sistemática. En el campo de la metafísica, sus *Disputationes metaphysicae* ofrecen un recuento sistemático de sus opiniones. Pero sus tratados teológicos, aunque tratan sobre casi todos los aspectos de la teología cristiana, lo hacen como monografías independientes. Los editores de sus obras, sin embargo, han tratado de sistematizar su teología colocando esos diversos tratados en el mismo orden en que el tema de que tratan se discute en la *Suma* de santo Tomás. Luego, aunque se ha violado el orden cronológico, los veintisiete volúmenes de las obras de Suárez forman una verdadera suma teológica.

Las *Disputationes metaphysicae* son un tratado de metafísica sistemática. Hasta entonces, la metafísica se había discutido generalmente bajo la forma de comentarios sobre Aristóteles, en los que el autor concordaba o no con el Estagirita. Pero Suárez reorganizó todo el tema de la metafísica, discutiendo diversas cuestiones en el orden que mejor le parecía más bien que en el que Aristóteles había seguido en su *Metafísica* —que, después de todo, no es sino una yuxtaposición de tratados independientes. Además, bajo cada encabezado Suárez compiló una diversidad de opiniones que muestra una erudición increíblemente vasta, y de ese modo colocaba a filósofos de posiciones muy distintas en diálogo mutuo —griegos, judíos, musulmanes, escolásticos, renacentistas, etc. Por último ofrecía sus propias opiniones, siempre tomando en consideración la multitud de opciones que acababa de exponer.[42]

No es este el lugar donde resumir el contenido de las cincuenta y cuatro *Disputationes metaphysicae*. Baste decir que en general Suárez era un tomista que en algunos puntos seguía a Escoto.[43] Aunque hay diversas interpretaciones de Suárez, especialmente en cuanto al grado en que concuerda con Santo Tomás, hay algunas características de su metafísica que sirven como ilustración del modo en que difería del Doctor Angélico. Probablemente la divergencia más típica entre Santo Tomás y Suárez —y sin lugar a dudas la más discutida en tiempos posteriores— fue el modo en que entendían la relación entre la esencia y la existencia. Según Santo Tomás, hay en las criaturas una distinción real entre la esencia y la existencia. Suárez, al contrario, niega tal distinción, y argumenta que se encuentra en la mente más bien que en las criaturas, aunque sí tiene una base objetiva. El carácter exacto de esa «base objetiva» —*cum fundamento in re*— es el punto que debaten los intérpretes posteriores, puesto que del modo en que se interprete esa frase depende cuánto se acerque o se aparte Suárez de Santo Tomás. En todo caso, resulta claro que en Suárez no se encuentra la clara afirmación de la primacía del acto de existencia que, como Báñez había señalado, es elemento fundamental en la metafísica tomista. Otras divergencias entre ambos filósofos pueden verse en temas tales como la potencia y el acto (según Suárez, la pura potencialidad es inconcebible, y la materia prima ha de ser actual), la sustancia y el accidente, etc.

La importancia de Suárez como teólogo, sin embargo, no yace en su gran habilidad metafísica, sino más bien en que tomó toda la tradición escolástica y, al tiempo que permaneció fiel a Santo Tomás en la mayor parte de las cuestiones teológicas, desarrolló un sistema que respondía a los nuevos retos. Luego, lo primero que hay que decir sobre la teología de Suárez es que en ella, como en su metafísica, mostró el resultado de una investigación incansable y de una amplia erudición. Al tiempo que seguía a Santo Tomás muy de cerca, Suárez no permitía que la ignoran-

42 Dos estudios generales son F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. III, parte 2 (London, 1953), pp. 353-405; H. Seigfried, *Wahrheit und Metaphysik bei Suarez* (Bonn, 1967). Sobre temas más especializados, pero de importancia, véase: W.M. Neidl, *Der Realitätsbegriff des Franz Suarez nach den Disputationes Metaphysicae* (München, 1966); J.P. Doyle, «Suarez and the Reality of the Possibles», *ModSch*, 45 (1967-68): 29-8; K. Werner, *Franz Suarez und die Scholastik der letzen Jahrhunderte* (New York, 1963); P. Dumont, *Liberté humaine et concours divin d'après Suárez* (Paris, 1936).

43 E. Elorduy, «Duns Scoti influxus in Francisci Suarez doctrinam», en *De doctrina Ioannis Duns Scoti: Acta Congressus Scotistici. . . 1966 celebrati* (Roma, 1968), IV: 307-37.

cia de otras alternativas le nublase la vista. Su obra es entonces mucho más que una suma; es más bien una suma de todas las sumas escolásticas. El modo en que trata a Santo Tomás puede verse en lo que dice sobre la prueba de la existencia de Dios a partir del movimiento (*ex parte motus*).[44] Suárez hizo notar que este argumento se basa en el principio según el cual todo lo que se mueve es movido por otro. Aunque esto es cierto en el campo de la física, no es una verdad metafísica, y por tanto Suárez preferiría decir que todo lo que se hace es hecho por otro.[45] La diferencia parece ser nimia, pero muestra que Suárez le prestó atención a la crítica que Escoto les había hecho a las cinco vías de Tomás.[46] De manera semejante, en cuanto a la razón de la encarnación, Suárez se declara a favor de la posición tradicional de la escuela franciscana que, aun de no haber pecado Adán, Cristo se hubiera encarnado.[47] También tomó el partido de los franciscanos frente a Tomás y sus seguidores al afirmar la inmaculada concepción de María.[48] Por lo tanto, no sería del todo inexacto decir que el sistema de Suárez es una forma de tomismo postescotista y postnominalista. Lo mismo puede decirse de su doctrina de la gracia, que consiste en una adaptación de la de Tomás para responder al molinismo —o, lo que es lo mismo, en una modificación del molinismo para que concordara con el tomismo. Esta doctrina de la gracia, como la mayoría de la teología de Suárez, vino a ser la doctrina comúnmente aceptada en la Sociedad de Jesús.[49]

Las controversias sobre la gracia, la predestinación y el libre albedrío

Aunque estas controversias tuvieron lugar después del Concilio de Trento, se relacionan tan estrechamente con lo que acabamos de discutir

44 Véase el segundo volumen de esta *Historia*, p. 279.
45 *Disp.*, 29. 1. 20 (Edición de París, 26: 27).
46 Véase el tomo dos de esta *Historia*, pp. 326-27.
47 *Disp. in tertiam partem D. Thomae*, 1. 3. 4 (Edición de París, 19: 11).
48 *De ultimo fine hominis*, 5. 9. 4. 8 (Edición de París, 4: 614).
49 Es necesario añadir, sin embargo, que sus opiniones no siempre fueron aceptadas sin más. En 1591 surgió una controversia entre Suárez y Gabriel Vásquez (1551-1604) sobre la justicia de Dios. Suárez afirmaba que el modo en que Dios se relaciona con el mundo es justo, mientras Vásquez sostenía que en el sentido estricto no puede haber justicia entre Dios y las criaturas. La controversia terminó cuando el general de la orden les impuso silencio a ambos bandos. Suárez también fue condenado por la Inquisición en 1603 por sostener que la confesión a distancia no es válida. Por último, cuando afirmó en su *Defensa de la fe católica y apostólica* que el tiranicidio se justifica en ciertas circunstancias, esto provocó la ira, contra él y contra toda la Sociedad de Jesús, de más de un soberano.

que parece aconsejable estudiarlas ahora antes de pasar a discutir el concilio mismo. Empero esto requiere una palabra sobre las determinaciones del concilio con respecto a la cuestión de la gracia para así poder comprender el trasfondo de la controversia. En su sexta sesión, el concilio discutió la cuestión de la justificación, que era uno de los principales temas debatidos entre católicos y protestantes. En respuesta a las opiniones propuestas por Lutero, el concilio declaró que es imposible volverse hacia Dios sin la gracia previniente, que nos viene aparte de todo mérito, pero que la voluntad humana puede y tiene que cooperar con la gracia aceptándola y colaborando con ella en buenas obras. El concilio pasó entonces a anatematizar a quienes enseñen que la gracia previniente no es necesaria y a quienes pretendan, por otra parte, que la voluntad no puede prepararse para recibir la justificación ni tampoco rechazar la gracia cuando le es ofrecida.[50]

Ignacio compartía estas opiniones del concilio, y les había indicado a sus seguidores que debían hablar sobre la gracia divina y alabar a Dios por ella, pero que era necesario cuidar «mayormente en nuestros tiempos tan periculosos, que las obras y líbero arbitrio resciban detrimento alguno o por nihilo se tengan».[51] Al escribir tales palabras, obviamente se refería a las doctrinas de Lutero y Calvino, y trataba de asegurarse de que tales opiniones no encontraran lugar entre sus seguidores. Luego, antes de estallar la controversia, había ya una tradición tácita entre los jesuitas —representada por teólogos tales como Pedro de Fonseca y Bartolomé Camerario— que insistía en el libre albedrío y buscaba modos de coordinarlo con las doctrinas de la gracia y la predestinación.

En Salamanca, sin embargo, parece haber prevalecido otra opinión desde tiempos de Medina. Los primeros maestros de esa escuela —Vitoria, Cano y Soto— habían dicho que uno decide si ha de aceptar o no el llamado divino. Pero Medina, y especialmente Báñez, estaban convencidos de que existía el peligro de concederle demasiados poderes al ser humano, y con ello reducir la importancia de la gracia. Medina dijo que las buenas obras no nos preparan para recibir la gracia, y que Dios puede decidir otorgar gracia completamente aparte de nuestra preparación para ella mediante las obras. Báñez fue más lejos. En un pasaje que bien pudiera haber sido escrito por Zwinglio,[52] Báñez argumenta que la naturaleza divina es tal que nada fuera de ella puede ser causa

50 *Denzinger*, 792-843.
51 *Ejercicios espirituales* (*BAC*, 86: 238).
52 *Schol. Comm, in I^am*, q. 19, a. 1-9 (Edición de Urbano, pp. 409-37).

de sus acciones, y que ella misma es la causa de todas las cosas y los hechos, incluso el pecado. Dios conoce todos los acontecimientos contingentes futuros, porque conoce todas las causas, y esto es cierto también del pecado. Pero la causa actual de la conversión es la ayuda de lo alto, y la causa de la incredulidad es la falta de tal ayuda. Luego, Dios les concede gracia eficaz a los electos, y no se la concede a los réprobos, quienes a pesar de ello son justamente condenados por sus pecados.

Tales opiniones no fueron bien recibidas por todos en la Universidad de Salamanca, como puede verse en el hecho de que en 1582, en un debate sobre los méritos de Cristo, Báñez argumentó que, aún si Cristo hubiese sido predestinado a sufrir, su muerte todavía sería meritoria, e inmediatamente varios de sus colegas expresaron su desacuerdo. Su adversario más conocido en ese sentido fue Fray Luis de León, quien también le acusó de sostener opiniones heterodoxas sobre la eucaristía. El debate llegó a ser tan amargo que fue llevado ante la Inquisición, la que tras dos años de investigación decidió a favor de Báñez, aunque no en lo que se refería a la predestinación, sino en cuanto a los méritos de Cristo.

Otros debates semejantes estaban teniendo lugar en la Universidad de Lovaina, donde Miguel Bayo (1513-1589) enseñaba que por razón de la caída hemos perdido, no solamente un don sobrenatural, sino también algo de nuestra misma naturaleza, que ahora está corrompida.[53] Como resultado de ello, no podemos volvernos hacia Dios, porque nos faltan tanto la capacidad como el verdadero deseo de hacerlo. Nuestro libre albedrío corrupto no puede desear el bien. Pío V condenó setenta y nueve proposiciones de Bayo en 1567. Bayo se sometió al decreto papal, pero pronto comenzó a enseñar una nueva versión de sus doctrinas, y Gregorio XIII tuvo que volver a condenarle en 1579. La universidad apoyaba a su profesor, quien más tarde fue electo canciller. Cuando el jesuita Lessio trató de refutar las opiniones de Bayo, la universidad condenó las tesis del jesuita, quien respondió publicando una defensa de su posición.[54] El conflicto era inevitable. El cuerpo docente acusó a Lessio de pelagianismo, y él a su vez les acusó de calvinismo. En todo aspecto de la controversia, había una oposición radical entre ambos partidos. La facultad decía que Dios determina las acciones de la voluntad en la conversión; Lessio, que la voluntad se

53 F.X. Jansen, *Baius et le Baianisme: Essai Théologique* (Louvain, 1927); H. de Lubac, *Agustinianism and Modern Theology* (New York, 1969), pp. 1-33.

54 C. van Sull, *Léonard Lessius de la Compagnie de Jésus* (1554-1623) (Louvain, 1930).

determina a sí misma. La facultad afirmaba que solamente algunos reciben de Dios una ayuda eficaz para la salvación; Lessio, que tal ayuda la reciben todos. La facultad decía que la predestinación divina es absolutamente independiente de la presciencia que Dios tiene de los méritos humanos; Lessio, que la predestinación depende de los méritos que Dios ve de antemano en los electos. Por fin el asunto fue llevado ante Sixto V, quien nombró una comisión de cardenales para estudiarlo y dictaminar juicio. Los cardenales no encontraron error alguno en la doctrina de Lessio, y el papa ordenó que el debate cesara. Pero las posiciones de los dos bandos eran demasiado fijas y demasiado contradictorias para que pudieran llegar a un arreglo. Por ello, a la postre el emisario papal sencillamente ordenó que cada bando se abstuviera de atacar al otro.

Así estaban las cosas cuando el jesuita Luis de Molina (1536-1600) publicó en Lisboa un tratado sobre *La concordia entre el libre albedrío y los dones de la gracia*.[55] Apenas se había publicado el libro cuando los dominicos comenzaron a dudar de su ortodoxia. La venta del libro fue detenida, y Báñez escribió una serie de objeciones contra él. Cuando por fin se permitió su venta, incluía un apéndice con las objeciones de Báñez y la respuesta de Molina. Luego, por su propio formato, el libro no podía sino suscitar la controversia.

Como su título anuncia, el propósito del libro es mostrar la concordia que existe entre el libre albedrío por una parte, y la gracia, la presciencia y la predestinación por otra. Su propósito es claramente apologético, puesto que Molina está tratando de responder a las acusaciones por parte de los protestantes, que la doctrina católica del libre albedrío y de los méritos es una negación pelagiana de la eficacia primaria de la gracia. Su perspectiva es tomista, puesto que dice no ser más que un comentario sobre ciertas breves secciones de la *Suma* que tratan sobre estos temas. Por último, su bosquejo es relativamente sencillo, puesto que se divide en cuatro partes que tratan respectivamente sobre el conocimiento de Dios, la voluntad divina, la providencia y la predestinación.

Molina comienza discutiendo el conocimiento de Dios. La primera cuestión que debe plantearse en este contexto es si ese conocimiento es la causa de las criaturas. Molina responde que es necesario distinguir entre el conocimiento «natural» y el conocimiento «libre» de Dios. El conocimiento natural incluye todas las cosas posibles, incluso las que

55 En toda esta sección, seguimos el artículo de E. Vansteenberghe, «Molinisme», *DTC*, X: 2098-2187.

Dios no ha decidido crear, y por lo tanto no es la causa de todas las cosas. Pero el conocimiento libre de Dios está determinado por la voluntad divina, y solamente se extiende a lo que esa voluntad incluye. Por lo tanto, el libre conocimiento de Dios es la causa de las criaturas.

Esta distinción en el conocimiento divino refleja el modo en que Molina entiende la libertad. La libertad no es solamente «libertad de toda coacción» sino que es también y sobre todo «libertad de toda necesidad». Una piedra que cae, sencillamente porque su naturaleza hace que caiga cuando se le suelta en medio del aire, no cae por coacción; pero tampoco es libre, porque cae por necesidad. Cuando los protestantes afirman que uno escoge libremente lo que Dios ha predeterminado, lo que quieren decir es que no hay coacción en tal decisión, y por lo tanto están confundiendo la falta de coacción con la libertad. Si uno ha de ser libre, uno ha de poder escoger, no por necesidad, sino por el libre albedrío. Lo que es libre es por definición contingente, y por tanto el cumplimiento de un decreto eterno de predestinación no puede en modo alguno compaginarse con la libertad por parte de la criatura humana.

Cuando Adán fue creado, recibió las virtudes sobrenaturales de la fe, esperanza y caridad, además de la «justicia original», que ayudaba y fortalecía su libertad natural de tal modo que pudiera obedecer a Dios y así merecer la vida eterna. Luego, Adán no era sencillamente «hombre natural», puesto que a sus poderes naturales se añadían los dones sobrenaturales, que le capacitaban para tomar las decisiones correctas a base de su libre albedrío. Lo que le sucedió como consecuencia de la caída fue que perdió tanto las virtudes sobrenaturales como la justicia original. En términos estrictos, el pecado original no afectó la naturaleza humana, sino solamente los dones sobrenaturales que le habían sido añadidos. Por tanto, cuando la teología antipelagiana tradicional dice que el pecado ha debilitado la libertad humana, lo que de hecho quiere decir no es que la libertad humana natural haya sido disminuida, sino que ahora le falta la ayuda sobrenatural que originalmente había recibido.

En nuestro estado presente, seguimos siendo libres igual que lo fuimos antes de la caída. Ante cada alternativa, podemos decidir libremente lo que hemos de hacer. Pero no tenemos la libertad de escoger por nosotros mismos aquellas cosas que llevan a nuestro destino sobrenatural, porque tales cosas requieren poderes que están —y siempre han estado— por encima de nuestra naturaleza. Ahora, como antes, necesitamos de la ayuda de Dios. Sin embargo, para que podamos creer

Dios ofrece «una ayuda general» a todo ser humano, y esa ayuda es suficiente. Por lo tanto, aunque no es cierto que uno crea sencillamente porque ha decidido creer, sí es cierto que la diferencia entre la fe y la incredulidad yace en la libre decisión del albedrío. Aunque la fe que justifica es mucho más que el asentimiento o la creencia, y requiere la gracia previniente y estimuladora de Dios, también ella depende de una libre acción de la voluntad, que le ordena al intelecto creer. Ese primer acto de fe es seguido entonces del «hábito sobrenatural de la fe», que Dios le otorga al creyente y que a partir de entonces le permite continuar llevando a cabo el acto de la fe sin más auxilio que la «ayuda general» de Dios. Si Dios le añade a ese hábito otros dones del Espíritu, ello no es porque sean necesarios para el acto de fe, sino porque lo fortalecen. Así, el *initium fidei* —el comienzo de la fe— se encuentra en la acción divina, como Agustín bien dijo; pero nuestro libre albedrío sigue teniendo un papel importante y necesario. Lo que es más, Dios ha decidido que la gracia previniente normalmente les será dada a quienes hacen todo lo que pueden para creer y para renunciar al pecado; y por ello se puede decir, aunque en términos poco exactos, que la gracia y la salvación siempre están disponibles para quienes las deseen. Afirmar que la razón por la que algunos se salvan y otros no yace en la voluntad de Dios, o en el don de una gracia supuestamente irresistible, es negar la voluntad salvífica universal de Dios. Debe decirse más bien que la diferencia original entre quienes deciden creer y quienes deciden lo contrario se encuentra en el libre uso de su albedrío.

Las teorías de Molina sobre la gracia y la predestinación se relacionan estrechamente con su interpretación de la relación entre la acción de Dios y la acción de las causas secundarias. Molina afirma que Dios está *simultáneamente* activo en las causas secundarias —lo cual contrasta con la teoría de la *premoción física* de Báñez y de otros tomistas. Cuando el fuego produce calor, hay una sola acción en la que la causa secundaria, el fuego, y la causa primaria, Dios, actúan juntamente. Empero las dos son muy distintas, puesto que la acción del fuego al calentar es «particular», mientras la acción de Dios es una «ayuda general» a las causas secundarias. Lo que de hecho ha sucedido es que Dios ha decidido desde el momento mismo de la creación que ciertas cosas servirán de causas secundarias de otras y que, sabiendo que no podrían hacerlo por sí mismas, Dios ha decidido que una «ayuda general» obraría simultáneamente con las causas secundarias cuando tales causas estuviesen activas. Lo mismo es cierto con respecto al libre albedrío cuando se le aplica a aquellas decisiones que no pasan de lo natural a lo sobrenatural.

Cuando tomamos una decisión, Dios apoya esa decisión por medio de una ayuda general. Esto no quiere decir que Dios sea responsable por las acciones malas, puesto que estaba decidido desde toda la eternidad que Dios le concedería tal ayuda general a nuestra voluntad. Luego, aunque el poder de hacer mal —y bien— se debe a la ayuda divina, tal ayuda general, que Dios les ha prometido a todas sus criaturas desde la eternidad, no es en sí misma la causa del mal. La única causa del mal, en el sentido moral de tener responsabilidad por él, es la voluntad que lo escoje.

Cuando se trata de las acciones sobrenaturales, la misma colaboración simultánea continúa existiendo entre la ayuda general de Dios y la voluntad humana, pero ahora se añade la gracia previniente, que también puede llamarse la ayuda «especial» de Dios. Lo que tal gracia hace es capacitar a la voluntad, con el auxilio de la ayuda general, para llevar a cabo acciones de importancia sobrenatural, tales como la fe. Luego, existe solamente una acción en la que obran tres elementos: la voluntad, la ayuda o auxilio general, y el auxilio especial de Dios. La gracia, al igual que el auxilio general, no actúa *sobre* la voluntad, sino *con* ella. Esto quiere decir que la diferencia entre la gracia previniente y la gracia cooperante no es la que existe entre dos clases distintas de gracias, sino que es un modo de mostrar que la voluntad no puede llevar a cabo una acción sobrenatural sin el auxilio especial. La gracia cooperante no es sino la misma gracia previniente con el asentimiento de la voluntad. Una vez que tal asentimiento tiene lugar, los hábitos sobrenaturales —la fe, la esperanza y la caridad— son infusos en el creyente, quien ahora puede llevar a cabo acciones sobrenaturales con la ayuda general de Dios.

Si regresamos entonces a la cuestión original sobre el conocimiento de Dios, nos será necesario plantear, además del conocimiento natural y el libre, que ya hemos discutido, otro conocimiento «mixto» o «intermedio» —*scientia media*. La razón de ello es obvia, puesto que hay realidades y acontecimientos contingentes futuros que Dios conoce, no meramente como posibilidades ni tampoco como producto de su voluntad, sino como producto de otras voluntades libres que Dios ha decidido crear. Luego, la *scientia media* es el conocimiento que Dios tiene de los futuros contingentes que serán causados por criaturas libres. En resumen, Dios tiene un conocimiento natural de todas las cosas posibles, un conocimiento libre de aquellas cosas que Dios mismo ha deseado, y un conocimiento intermedio de aquellas cosas que otras voluntades han de decidir. Por lo tanto, los acontecimientos futuros

contingentes no dependen de la presciencia divina. Al contrario, Dios conoce de antemano lo que las criaturas libres decidirán libremente. Tampoco puede decirse que Dios desea u ordena todas las cosas en el sentido absoluto, porque hay que distinguir entre la voluntad absoluta o eficaz de Dios y su voluntad condicionada. Lo que Dios desea según su voluntad absoluta necesariamente tiene lugar; pero lo que Dios desea según su voluntad condicionada tiene lugar solamente si otras causas libres actúan para realizarlo. La voluntad salvífica universal de Dios es condicional. Dios desea que todos sean salvos, pero solamente quienes acepten esa oferta de salvación lo serán en realidad.

Dadas tales premisas, la cuestión de la elección y la reprobación puede contestarse de tal modo que concuerde con el libre albedrío. La predestinación depende de la presciencia divina, no en el sentido de que Dios haya decidido no darles su ayuda a quienes la han de rechazar, sino en el sentido de que Dios sabe quiénes libremente decidirán hacer el uso apropiado del auxilio general que todos reciben. Puesto que la gracia no es irresistible, el otorgar la gracia —o, lo que es lo mismo, la ayuda especial— no garantiza la salvación. Toda gracia es eficaz y suficiente para la salvación, pero viene a serlo únicamente mediante nuestra libre decisión de aceptarla.

La oposición de Báñez y de otros teólogos dominicos al sistema de Molina fue inmediata, amarga e inexorable. Cuando se le pidió a Salamanca que preparara una lista de libros prohibidos de reciente publicación, Báñez trató de incluir la obra de Molina en esa lista. Por fin la controversia estalló en Valladolid, donde entonces los jesuitas y dominicos tenían importantes escuelas. Por algún tiempo los dominicos habían estado criticando a Molina en sus conferencias, cuando los jesuitas trajeron el debate a la luz pública (1594). Los dominicos declararon que las opiniones de Molina eran heréticas, y pidieron que la Inquisición dictaminara al respecto. Desde los púlpitos dominicos se atacaba a los jesuitas, quienes a su vez empleaban su influencia en la corte para que se depusiera a los predicadores que les atacaban. Tras un segundo debate que casi dio en motín y del que cada uno de los bandos ofrece una distinta interpretación, los dominicos acusaron a Molina ante la Inquisición y él a su vez acusó a Báñez y a otros miembros de su orden. La Inquisición española no se sentía capaz de dictaminar en un debate entre personajes tan poderosos, y las autoridades temían que todo pudiera dar en cisma. Por lo tanto, toda la cuestión fue referida a Roma.

Los dominicos se oponían al molinismo porque el modo en que Molina entendía la gracia contradecía las doctrinas de Tomás y de Agustín. El principal punto que se debatía era la diferencia entre la gracia suficiente y la gracia eficaz. Los molinistas, como hemos visto, sostenían que no hay diferencia entre ambas, y que lo que hace que la gracia suficiente sea eficaz es la acción de la voluntad. Tal cosa los dominicos no podían aceptar, por cuanto quería decir que la gracia recibe su eficacia *ab extrinseco*, es decir, de la voluntad. Les parecía claro que tanto Agustín como Tomás habían sostenido que la gracia es por sí misma eficaz, *ab intrinseco*. Lo que es más, concebían la relación entre la gracia y la voluntad en términos radicalmente diferentes de los de Molina. La doctrina de éste último de la ayuda simultánea no les parecía a los dominicos expresar adecuadamente la doctrina agustiniana de la gracia que opera sobre la voluntad. Por lo tanto, preferían hablar de una *premoción física* de la voluntad por la gracia. Para los molinistas, tal cosa era una negación de la libertad, puesto que una voluntad que es movida por otra no actúa libremente —aquí es necesario recordar el modo en que Molina define la libertad como libertad no solamente de la coacción, sino también de toda necesidad. Luego, las cuestiones que se discutían eran semejantes a las del debate entre Lutero y Erasmo.

Consciente de la importancia del debate, y de sus posibles consecuencias desastrosas, Clemente VIII decidió intervenir en el asunto. Dio orden de que la controversia se detuviese y que cada orden le enviase un resumen de su posición. Mientras tanto se pidió la opinión de varias universidades y de un número de dirigentes eclesiásticos. Tal solución pasajera no fue del agrado de los dominicos, quienes se sentían ofendidos al ver que sus opiniones tradicionales se colocaban a la par de las «innovaciones» de los jesuitas. Puesto que al parecer los dominicos tenían mejor acceso al papa que los jesuitas, a la postre lograron persuadir a Clemente de que nombrara una comisión para examinar el libro de Molina. La comisión fue nombrada en el 1597 y con ello comenzó una larga serie de conferencias teológicas sobre el modo del auxilio divino a la libertad humana —las *congregationes de auxiliis*. En 1598, la comisión decidió que las opiniones de Molina se oponían a las de Agustín y Santo Tomás, y que en muchos puntos concordaban con las de los pelagianos. La condenación de Molina parecía inminente, y los dominicos celebraban ya su victoria, cuando varias personas influyentes intervinieron a favor de los jesuitas. Al recibir tales peticiones del rey de España así como de la madre del emperador y de varios importantes dirigentes eclesiásticos, Clemente decidió cambiar de táctica y convocar a una serie de conversaciones entre representantes de ambos partidos, con la esperanza de que se pudiera llegar a algún acuerdo. Tales conversaciones no tuvieron buen éxito, y una vez más Clemente se mostró dispuesto a condenar a Molina. En España, algunos jesuitas en la Universidad de Alcalá comenzaron a expresar dudas sobre la autoridad del papa. Clemente entonces convocó una nueva serie de conferencias, que él mismo presidió. Estas comenzaron en 1602, y todavía continuaban sin resultado alguno cuando Clemente murió en 1605. Su sucesor, Pablo V, continuó presidiendo sobre ellas hasta 1606, cuando decidió que la mejor solución era no decidir. Declaró que ni los dominicos ni los molinistas estaban enseñando opiniones contrarias a la fe cristiana. Las opiniones de los dominicos no eran calvinistas, como lo pretendían los molinistas, ya que afirmaban que la gracia perfecciona la libertad, y no la destruye. En cuanto a los molinistas, tampoco eran pelagianos, a pesar de las acusaciones en ese sentido por parte de los dominicos, puesto que colocaban el *initium fidei* en la gracia divina, y no en la voluntad humana. Por lo tanto, era lícito enseñar cualquiera de las dos opiniones, siempre que cada una de ellas se abstuviese de acusar a la otra de herejía. Cinco años más tarde, Pablo V reforzó esa decisión ordenando que toda obra futura sobre la gracia fuese presentada a la Inquisición antes de ser publicada. Tal prohibición fue repetida y ampliada varios años más tarde por Urbano VIII (en 1625 y otra vez en 1641). Empero, a pesar de tales prohibiciones, tanto los molinistas como los dominicos continuaron el debate por varios siglos.

Lo que vino a eclipsar la controversia molinista fue otro debate sobre las mismas cuestiones, pero cuyo foco fue un hombre de opiniones radicalmente opuestas a las de Molina: el teólogo holandés Cornelio Jansenio (1585-1638).[56] Como ya hemos visto, la Universidad de Lovaina, bajo la dirección de Bayo, había sostenido que la predestinación es anterior a la presciencia, que hemos perdido nuestra libertad de volvernos hacia Dios, y que la gracia mueve a la voluntad en el acto de conversión. Aunque la controversia molinista hizo que por algún tiempo la atención se centrara en España, las opiniones de Bayo —condenadas repetidamente por Roma— continuaban circulando en los Países

56 N. Abercrombie, *The Origins of Jansenism* (Oxford, 1936); H. de Lubac, *Augustinism*, pp. 34-92; J. van Bavel y M. Schrama, *Jansénisme durant la régence*, 3 vols. (Louvain, 1929-33); A. Gazier, *Historie générale du mouvement Janséniste, depuis ses origines jusqu'à nos jours*, 3 vols. (Namur, 1949-50). Sobre la obra de Bayo, véase F.X. Jansen, *Baïus et le Baïanisme: Essai théologique* (Louvain, 1927).

Bajos. Surgieron una vez más a la superficie en la obra principal de Jansenio, el *Augustinus*, publicada póstumamente en Lovaina en 1640.

El *Augustinus* era un ataque voluminoso y erudito a las opiniones de Lessio y de Molina. Su primer volumen estudia el pelagianismo, subrayando sus opiniones sobre el pecado original y la capacidad de la libertad humana tras la caída. El segundo volumen expone las doctrinas de Agustín sobre la gracia, el libre albedrío y la predestinación. Y el tercer volumen trata de mostrar que el molinismo y otras opiniones semejantes concuerdan con Pelagio más bien que con Agustín.

Se puede resumir el propósito del *Augustinus* en una sola oración diciendo que refuta al molinismo, no a base del agustinianismo mitigado de los dominicos y de toda la tradición medieval, sino yendo detrás de esa tradición hasta el propio Agustín, que se interpreta del modo más radical posible. Según Jansenio, el método de la teología es radicalmente diferente del de la filosofía. La filosofía se basa en la razón, y no puede ir más allá de las vanas disputas. La teología se basa en la autoridad, y su conocimiento es cierto. Resulta interesante notar que Jansenio, quien dice estar interpretando a Agustín, toma aquí una posición que era típica de los primeros adversarios del agustinianismo. La razón de ello es que Jansenio está interesado, no en exponer todo el sistema del obispo de Hipona, sino más bien en establecer la autoridad indubitable de las doctrinas de Agustín sobre la gracia y la predestinación. En todo caso, lo que Jansenio trata de probar es que los resultados de la caída son tales que la libertad de la voluntad ha quedado seriamente limitada. Aunque antes de la caída Adán tenía una libertad «indiferente», en el sentido de que podía decidir tanto pecar como no pecar, tal indiferencia ha sido destruida por el pecado original. La gracia que bastaba para llevar al inocente Adán hasta Dios ahora resulta insuficiente. Si alguien pierde la vista, con sólo tener más luz no la recobrará. Lo que se necesita es una clase distinta de auxilio, que sane los ojos. De igual modo, nuestra libertad ha quedado esclavizada al pecado y es por tanto incapaz de hacer el bien. No podemos amar sino a nosotros mismos y a las demás criaturas. Somos incapaces de amar a Dios. Aunque podemos obedecer los mandamientos externamente, sólo podemos hacerlo a base del orgullo o del temor, pero no del amor. Aunque todavía podemos saber algo de la voluntad de Dios a través de la ley natural, la obediencia a tal ley no es verdadera virtud, sino sólo un cascarón vacío de toda bondad.

Puesto que interpreta la condición humana de tal manera, Jansenio está convencido de que la principal tarea de la gracia es librarnos de

nuestra esclavitud a la concupiscencia. La gracia es necesaria no solamente para capacitar la voluntad para hacer actos sobrenaturales, sino también para capacitarla para hacer hasta el más pequeño bien. Aparte de ella, la voluntad no puede hacer sino el mal —aunque sí tiene libertad para escoger cuál mal ha de hacer. Lo que es más, puesto que nuestra condición es semejante a la de un ciego, la gracia que bastó para Adán ya no puede ayudarnos. El error de Molina consiste precisamente en no distinguir entre el libre albedrío como existió antes de la caída y el que existe actualmente. Molina parece pensar que todo lo que la voluntad necesita es la ayuda de la gracia —lo que sería como ofrecerle más luz a un ciego. En contra de tal interpretación de la situación humana, Jansenio argumenta que mientras lo que Adán en su estado de inocencia necesitaba no era sino una gracia que fortaleciese su voluntad, lo que nosotros necesitamos es una gracia que determine nuestra voluntad y la dirija hacia Dios. Tal gracia, que Jansenio llama «gracia sanadora», ha de ser dueño soberano de la voluntad humana, dirigiéndola hacia Dios con tal suavidad que la voluntad misma no sepa que está siendo dirigida. Esa gracia es irresistible e infalible. Luego, quien la recibe necesariamente se tornará hacia Dios, aunque lo hará voluntariamente. En esto, Jansenio rechaza la opinión de Molina, quien había dicho que la verdadera libertad excluye no solamente la coacción, sino también la necesidad. Jansenio, por el contrario, afirma que cualquier acción que se haga voluntariamente es libre, aunque nazca de una necesidad interna. La predestinación es absoluta y doble —algunos están predestinados para la salvación, y otros para la condenación eterna. Esto se sigue del hecho de que, sin la gracia, la humanidad no es sino una «masa de condenación», y que todos los que reciben la gracia necesariamente la aceptarán. Por lo tanto, la diferencia entre los salvados y los condenados no está en la decisión de cada uno de ellos, sino en los decretos eternos por los que Dios ha decidido concederles la gracia a unos y negársela a otros.

Jansenio afirma que esto difiere del calvinismo, porque Calvino hace de la libertad la consecuencia de la gracia, mientras el hecho es que la libertad está precisamente en el consentimiento de la voluntad a la acción de la gracia, que al mismo tiempo que llama al pecador lo mueve. Pero a pesar de tales intentos de parte de Jansenio de mostrar cómo difería de Calvino, tanto él como sus seguidores fueron acusados repetidamente de ser protestantes en secreto.

Desde antes de la publicación del *Augustinus*, los jesuitas de Lovaina habían tratado de evitar su publicación. Después, varios profesores de

Lovaina defendieron las opiniones de Jansenio contra seis tesis propuestas por los jesuitas. El *Augustinus* fue entonces reimpreso en París, donde contaba con el apoyo de varios profesores de la Sorbona. El debate se volvió entonces internacional y amenazaba repetir las graves tensiones que habían tenido lugar en la controversia *de auxiliis*. La Inquisición condenó el *Augustinus* en 1641; pero la facultad de Lovaina se negó a aceptar tal decreto, y en ello logró el apoyo de muchos en Francia. En 1643, en su bula *In eminenti*, Urbano VIII condenó el *Augustinus*. Puesto que esto no le puso fin al debate, Inocencio X reforzó la acción de Urbano condenando en 1652 cinco proposiciones que supuestamente expresaban las opiniones de Jansenio. Los jansenistas, sin embargo, declararon que las cinco proposiciones no eran una verdadera expresión del pensamiento de Jansenio, y que por tanto podían aceptar la condenación de esos principios por el papa al mismo tiempo que continuaban sosteniendo las opiniones de Jansenio.

Algún tiempo después de la publicación del *Augustinus*, apareció el tratado *Sobre la comunión frecuente* de Antoine Arnauld (1612-1694),[57] que llevaba los principios expuestos por Jansenio al campo de la religión práctica y de la disciplina eclesiástica. Con Arnauld, el jansenismo se había vuelto un movimiento de resistencia a la autoridad eclesiástica. A la postre, la controversia llevó al cisma. La abadía cisterciense de Port-Royal, bajo la dirección de Arnauld, se negó a someterse. Arnauld tuvo que esconderse y partir hacia el exilio, pero la antorcha pasó entonces a manos de Blaise Pascal (1623-1662),[58] cuyas *Provinciales*, escritas en defensa de Arnauld, pronto eclipsaron al *Augustinus* en su impacto y popularidad. La jerarquía preparó entonces un «Formulario», en el que se decía expresamente que las cinco proposiciones condenadas por el papa eran una correcta exposición del pensamiento de Jansenio y habían sido condenadas justamente. Se ordenó que todo el clero francés firmara ese «Formulario». Muchos se negaron. Puesto que el estado —especialmente durante el reinado de Luis XIV— apoyaba la condenación de los jansenistas, el movimiento tomó un cariz cada vez más político. Hacia principios del siglo XVIII, se había vuelto aliado del galicanismo. En 1713, Clemente XI volvió a condenarlo en su bula *Unigenitus*. Los intentos de suprimir el jansenismo en Holanda llevaron a un cisma permanente. En Francia, el jansenismo se unió a las fuerzas que a la postre llevaron a la revolución, y su último exponente fue el abad Henri Gregoire (1750-1831), jacobino fanático en quien los propósitos políticos se sobreponían a los intereses religiosos que habían sido primordiales en Jansenio, Arnauld y Pascal.

57 Sus obras completas, en cuarenta y tres volúmenes, fueron reimpresas en 1964-67 (Bruselas). El volumen cuarenta y tres incluye la biografía clásica de Arnauld de N. de Larriere. Véase también M. Escholier, *Port-Royal: The Drama of the Jansenists* (New York, 1968).

58 M. Miel, *Pascal and His Theology* (Baltimore, 1969); R. Hazelton, *Blaise Pascal: The Genius of His Thought* (Philadelphia, 1974).

El Concilio de Trento

La reforma católica tuvo sus principales raíces en España. Cuando ya el programa reformador de Cisneros iba bien encaminado, Roma todavía se encontraba bajo el gobierno de papas indignos. La mayoría de los papas de la primera mitad del siglo XVI tenían otros intereses por encima de la reforma de la iglesia. Alejandro VI, quien gobernaba al comenzar el siglo, es bien conocido por el modo en que dirigió toda su política hacia el engrandecimiento de su hijo César Borgia (1475-1507). Tras el breve reinado de Pío III, la tiara papal pasó a Julio II (1503-1513), quien como Guliano de la Rovere había sido el más implacable enemigo de los Borgias. Aunque Julio tomó algunas medidas en pro de la reforma de la iglesia y promovió las misiones al Nuevo Mundo, Asia y Africa, también hizo todo lo posible por deshacer los resultados de la política internacional de Alejandro. Con ese propósito se volvió más soldado que obispo. Aparte de sus intereses militares y políticos, Julio se dedicó al embellecimiento de Roma. Fue él quien colocó la primera piedra para la nueva basílica de San Pedro. Aunque no era hombre de intereses militares, Giovanni de Medici, quien sucedió a Julio bajo el título de León X (1513-1521), tenía casi todas las debilidades y pocas de las virtudes de su antecesor. Cautivado por el espíritu del renacimiento, apoyó a varios artistas y eruditos, pero hizo poco en bien de su grey. Fue él quien primero tuvo que enfrentarse a la reforma luterana. Adriano VI (1522-1523), el último papa no italiano antes del siglo XX, fue el primero de los papas reformadores, pero su breve reinado no le permitió llevar a cabo su programa de reforma. Clemente VII (1523-1534) fue reformador moderado, pero los dos acontecimientos más notables de su pontificado fueron el saqueo de Roma por las tropas de Carlos V y la pérdida de Inglaterra para la iglesia romana en torno a la cuestión del matrimonio de Enrique VIII y Catalina de Aragón. Pablo III (1534-1549) también fue reformador moderado, aunque inclinado al nepotismo.

A pesar de las faltas de Pablo III, fue con él que por fin el espíritu reformador tomó posesión de Roma. Varios de los cardenales a quienes

nombró eran ardientes propugnadores de la necesidad de purificar la iglesia. Uno de ellos, Caraffa, más tarde sería Pablo IV, otro de los papas reformadores. En todo caso, la principal contribución de Pablo III fue el nombramiento de una comisión que preparase un programa de reforma, a base del cual convocó entonces al Concilio de Trento, con el propósito de tomar medidas para la reforma de la iglesia y de definir la fe frente a las doctrinas protestantes. Aunque el reinado de Julio III (1550-1555) fue un desengaño para el partido reformador, la mayoría de los papas del resto del siglo XVI fueron ardientes reformadores —Pablo IV (1555-1559), Pío IV (1559-1565), Pío V (1566-1572); Gregorio XIII (1572-1585), Sixto V (1585-1590), y Clemente VIII (1592-1605).

La reforma que estos papas emprendieron tenía varias características que han de tomarse en cuenta antes de estudiar las decisiones del Concilio de Trento. Su primera característica era que se centraba en el poder del papa. Esto parecía necesario a fin de evitar el divisionismo en el que el protestantismo había caído. Pablo IV hizo afirmaciones sobre la autoridad papal que nos recuerdan los grandes tiempos de Inocencio III. Como hemos visto, Sixto V se proponía incluir las obras de Vitoria y de Belarmino en el *Indice* de libros prohibidos porque en ellas se negaba que el papa tuviese autoridad temporal directa sobre todo el mundo. Este énfasis centralizador más tarde traería fricciones entre los papas y varios monarcas cuyos antecesores habían ejercido autoridad sobre la iglesia en sus estados. Es importante señalar que el modo en que esta reforma se concebía comenzaba con la cabeza de la iglesia, el papa, y de él se movía hacia los miembros. Fue en este sentido que los jesuitas resultaron ser el más útil instrumento en las manos de los papas reformadores. Constituían un ejército dispuesto a llevar a cabo sus instrucciones con precisión militar. Sin ellos, la reforma católica resulta inconcebible. Otra característica de esta reforma era su propósito de ser estrictamente ortodoxa. La fe tradicional de la iglesia —incluyendo aquellas tradiciones que habían surgido durante los últimos años de la Edad Media— no estaba sujeta a reforma. Lo que tenía que cambiar era la vida moral y religiosa de la iglesia y de sus miembros, y no la institución o sus doctrinas. El lector notará que la mayoría de los principales teólogos de la reforma católica tuvieron dificultades con la Inquisición. Esto se debió a la firme convicción de que era necesario mantener la ortodoxia a toda costa, hasta en los más mínimos detalles. Por ello la Inquisición fue restaurada y fortalecida. De ella surgió un nuevo instrumento para defender la ortodoxia, el *Index librorum prohibitorum*. Aunque la práctica de condenar ciertos libros era antiquísima, la invención de la imprenta de tipo movible, y la explosión bibliográfica que fue su consecuencia, hicieron aconsejable publicar una lista de aquellos libros que se les prohibía a los católicos leer. El *Indice* fue publicado por primera vez en 1559 por la Inquisición romana, y pasó por un largo proceso de revisión y de añadiduras hasta que por fin Pablo VI lo abolió en 1966. Un año antes, había sustituido a la Inquisición por la *Congregación para la doctrina de la fe*, con menos poder que la vieja Inquisición. Por último, debe notarse que este modo restringido de entender la reforma tuvo por resultado que el Concilio de Trento no intentase modificar la liturgia a fin de hacerla más pertinente para los tiempos modernos. Esa tarea le tocó al Segundo Concilio Vaticano y la nueva reforma que ese concilio inició. En el siglo XVI, se consideraba suficiente condenar al protestantismo definiendo la fe de la Iglesia Católica, y entonces reformar la vida moral de la iglesia.

La historia del Concilio de Trento (1545-1563)[59] es larga y compleja. Aunque no podemos contar esa historia aquí, sí es necesario señalar que el resultado final del concilio fue producto de un largo proceso en el que tuvo que sobreponerse a una serie de dificultades políticas y teológicas. En lo político, la principal dificultad fue que el emperador y el papa competían entre sí por el control del concilio. En lo teológico, la dificultad más importante fue la tensión entre quienes pensaban que el concilio debía tratar de atraer al menos a algunos de los protestantes concediéndoles algo de lo que pedían, y otros que estaban convencidos de que la tarea del concilio debía ser sencillamente condenar el protestantismo y lanzarse a su propia reforma. Ambos partidos tenían fuerte apoyo político, y hasta entre los que querían que el protestantismo fuese fuertemente condenado había algunos que querían introducir en la Iglesia Católica algunos de los cambios que los protestantes proponían. Así, por ejemplo, Carlos V tenía la esperanza de que el concilio les permitiera a los sacerdotes casarse, ofrecer la comunión en ambas especies y celebrar la liturgia en el idioma vernáculo. Como resultado de tales tensiones, el concilio fue interrumpido frecuentemente, y solamente le faltaron nueve días para durar dieciocho años. Su resultado final fue la Iglesia Católica moderna.

59 H. Jedin, *A History of the Council of Trent* (London, 1957); C.J. Hefele, *A History of the Christian Councils from the Original Documents* (Edinburgh, 1872), vols. 9-10; J.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, reimpresión (Graz, Austria, 1961), vol. XXXIII; C.S. Sullivan, *The Formulation of the Tridentine Doctrine on Merit* (Washington, 1959).

El Concilio de Trento tomó acción en dos direcciones fundamentales: la reforma de las costumbres y leyes de la iglesia, y la definición clara del dogma frente a las opiniones protestantes. Los decretos acerca de la reforma pretendían corregir algunos de los abusos contra los que habían protestado los reformadores tanto protestantes como católicos —abusos tales como el ausentismo,[60] el pluralismo,[61] el desconocimiento de las Escrituras,[62] la ordenación irresponsable,[63] etc.

Las cuestiones doctrinales que el concilio discutió fueron esencialmente las que la reforma protestante planteaba: la autoridad de las Escrituras, la naturaleza y consecuencias del pecado original, la justificación, los sacramentos, el purgatorio y la veneración de los santos y sus reliquias. En prácticamente todos estos asuntos, el concilio tomó una posición diametralmente opuesta a la de los reformadores protestantes. Luego, la reforma protestante tuvo sobre la Iglesia Católica un efecto contrario al que se buscaba.

Tal fue el caso en lo que se refiere a la autoridad de las Escrituras y su relación con la autoridad de la tradición. En reacción al principio protestante de la *sola scriptura*, el concilio no solamente afirmó la autoridad de la tradición, sino que fue mucho más lejos al ponerla a la par de la Escritura.

> El concilio también percibe claramente que estas verdades y reglas se contienen en los libros escritos y en las tradiciones no escritas que, recibidas por los apóstoles de la boca de Cristo mismo, o de los apóstoles mismos, bajo dictado del Espíritu Santo, han llegado hasta nosotros, como trasmitidas de mano en mano. Por tanto, siguiendo los ejemplos de los Padres ortodoxos, el concilio recibe y venera con un sentimiento de piedad y reverencia todos los libros tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, puesto que un solo Dios es el autor de ambos; así también las tradiciones, ya se relacionen a la fe o ya a la moral, que han sido dictadas oralmente por Cristo o por el Espíritu Santo y conservadas en la Iglesia Católica en una sucesión ininterrumpida.[64]

60 *Mansi*, XXXIII: 45, 140-42.
61 *Ibid.*, pp. 55-56.
62 *Ibid.*, pp. 29-30.
63 *Ibid.*, pp. 142-46. El capítulo 18 de este decreto trata sobre la fundación de seminarios, e hizo gran impacto en la preparación teológica del clero.
64 *Mansi*, XXXIII: 22.

Entonces, tras enumerar los libros canónicos, el concilio anatematizó a toda persona que se negase a aceptar la autoridad de tales libros «tal y como se acostumbra leerlos en la Iglesia Católica y como se contienen en la antigua edición Vulgata Latina».[65] A base de la paridad entre la tradición y la Escritura como fuentes de autoridad, el concilio decretó que nadie debe interpretar la Escritura «de modo distinto que la santa madre iglesia, a quien le pertenece determinar su verdadero sentido e interpretación, ha sostenido y sostiene».[66] Y, a fin de garantizar que tal orden fuese obedecida, el concilio ordenó que no se publicase libro alguno sin el consentimiento de las autoridades eclesiásticas, y que tal aprobación debía aparecer por escrito al principio del libro. Tal procedimiento debía tener lugar sin costo alguno para el autor o el editor —en lo cual puede verse el genuino interés por parte del concilio en evitar todo lo que pudiera siquiera aparentar simonía.

La quinta sesión del concilio se ocupó del pecado original. Tras afirmar la realidad del pecado original, sus consecuencias tanto para el cuerpo como para el alma, y sus transmisión de Adán a su posteridad, el concilio condenó a quienes rechazaran el bautismo infantil, así como a quienes pretendieran que a través de la gracia del bautismo no se lava el pecado original, «o diga que todo lo que corresponde a la esencia del bautismo no es borrado, sino diga que solamente se le cancela o no se le imputa».[67] Contra tales opiniones, Trento afirma que los bautizados quedan «inocentes, inmaculados, puros, sin culpa», y que todo lo que permanece en ellos es «una inclinación al pecado».[68]

El decreto sobre el pecado original puede verse como un prefacio al decreto sobre la justificación, promulgado por la sexta sesión (enero, 1547). El decreto sobre la justificación es sin lugar a dudas el centro de la labor teológica del concilio.[69] Consiste de dieciséis capítulos, a los que siguen treinta y tres cánones con anatemas.[70] El decreto introduce el tema con la declaración de que la humanidad caída no puede alcanzar la justificación, y que esto es cierto tanto de los judíos como de los gentiles, pues ni la ley ni la naturaleza humana bastan para la justificación (capítulo uno). Esta fue la razón por la que Cristo vino (capítulo dos), de modo que aquellos a quienes se les comunican los méritos de Cristo puedan ser justificados (capítulo tres), y trasladados así de su

65 *Ibid.*
66 *Ibid.*, XXXIII: 23.
67 *Ibid.*, XXXIII: 28.
68 *Ibid.*
69 Véase H. Rückert, *Die Rechtfertigungslehre auf dem tridentinischen Konzil* (Berlín, 1925).
70 *Mansi*, XXXIII: 32-43.

estado miserable como hijos de Adán al estado bienaventurado de hijos adoptivos de Dios mediante el segundo Adán (capítulo cuatro).

Tras esta introducción general, el decreto aborda los temas debatidos entre protestantes y católicos —y también algunos debatidos por los católicos entre sí. El capítulo cinco afirma que la justificación comienza con la gracia previniente, aparte de todo mérito; pero también afirma que el libre albedrío debe entonces aceptar o rechazar la salvación que se le ofrece.

> Se declara además que en los adultos el principio de la justificación debe partir de la gracia previniente de Dios... Sin mérito alguno de su parte, son llamados; de modo que quienes han sido apartados de Dios por el pecado puedan estar preparados por la gracia vivificadora y auxiliadora de Dios a convertirse para su propia justificación asintiendo libremente a esa gracia y cooperando con ella; de modo que, mientras Dios toca el corazón humano mediante la iluminación del Espíritu Santo, el humano mismo ni hace absolutamente nada al recibir tal inspiración, puesto que también puede rechazarla, ni tampoco es capaz de moverse a sí mismo hacia la justicia a los ojos de Dios por su propio libre albedrío y sin la gracia de Dios.[71]

El modo en que los adultos se preparan para recibir la justificación es mediante la fe, la esperanza y la caridad. En primer lugar, reciben la fe por el oír. El resultado de esto es que se ven a sí mismos como pecadores y son llevados a esperar que Dios, por el amor de Cristo, les mire con favor. Esto les lleva a confiar en Dios, a amarle como la fuente de la justicia, y a odiar el pecado. Este odio del pecado se llama arrepentimiento y —en los adultos— debe tener lugar antes del bautismo (capítulo seis).

Tras esta preparación viene la justificación misma, que se describe en términos claramente opuestos a los de Lutero. La justificación «no es solamente una remisión de pecados, sino también la santificación y renovación del ser humano interno a través de la recepción voluntaria de la gracia y de los dones que hacen que el humano injusto se vuelva justo».[72] Y «no solamente se nos tiene por justos, sino que verdaderamente somos llamados y de hecho somos justos, y recibimos la justicia

71 *Ibid.*, XXXIII: 33-34.
72 *Ibid.*, XXXIII: 34-35.

dentro de nosotros».[73] «Porque la fe, si no se le añaden la esperanza y la caridad, ni une al humano perfectamente con Cristo ni le hace miembro viviente de su cuerpo».[74] Luego, la justificación no es la imputación de la justicia de Cristo al creyente, sino el acto mediante el cual Dios, con la colaboración del libre albedrío humano, de hecho hace al creyente justo. Los prelados y teólogos presentes en Trento se percataban de que éste era uno de los puntos cruciales que separaban a los protestantes de los católicos, y respondieron directamente al reto protestante. El resto del decreto sobre la justificación no es sino una elaboración de este punto. Cuando Pablo habla de la justificación por la fe, lo que de hecho quiere decir es que el principio de la justificación tiene lugar por la fe y no por los méritos (capítulo siete). No es necesario saber que uno ha sido justificado; la justificación puede tener lugar sin que uno lo sepa, puesto que nadie puede tener la certeza de haber recibido la gracia (capítulo nueve). La justificación, por ser una realidad objetiva en el creyente, puede aumentarse mediante las buenas obras (capítulo diez). La idea de que los justificados pecan aun en sus buenas obras —*simul iustus et peccator*— debe rechazarse, puesto que los justificados, por tener en sí mismos una justicia objetiva, pueden y tienen que hacer buenas obras, aun cuando ocasionalmente cometan pecados veniales (capítulo once). Excepto en los casos excepcionales de una revelación especial, no podemos saber de nuestra propia predestinación, y por tanto no hemos de presumir en ella (capítulo doce). De igual modo, quienes se inclinan a confiar en el don de la perseverancia harían mejor cuidando de no caer, y dedicándose con temor y temblor a las buenas obras (capítulo trece). El capítulo catorce muestra cómo este modo de entender la justificación se relaciona con el sistema penitencial, puesto que quienes han pecado tras la gracia del bautismo ahora deben tratar de recobrar mediante el sacramento de la penitencia la gracia que han perdido. Ese sacramento —o el deseo de recibirlo— sirve para la remisión del castigo eterno por el pecado; pero la pena temporal ha de ser satisfecha.

> Luego, es necesario enseñar que el arrepentimiento del cristiano tras su caída es muy distinto del que tiene lugar tras su bautismo, y que incluye no solamente la decisión de evitar los pecados y el odio de los mismos... sino también la confesión sacramental de esos pecados, al menos en intención, que ha de

73 *Ibid.*, XXXIII: 35.
74 *Ibid.*

hacerse a su tiempo, y la absolución sacerdotal, así como la satisfacción mediante ayunos, limosnas, oraciones y otros ejercicios devotos de la vida espiritual, ciertamente no para el castigo eterno, que juntamente con la culpa queda borrado por el sacramento o por el deseo de recibirlo, sino para el castigo temporal que, como los escritos sagrados enseñan, no siempre queda completamente borrado, como sucede en el bautismo, a quienes, desagradecidos ante la gracia de Dios que han recibido, han agraviado al Espíritu Santo.[75]

El pecado mortal ocasiona la pérdida de la gracia, aunque no de la fe —excepto en el caso de la infidelidad religiosa, en el que ambas se pierden. Por tanto, quienes están en pecado mortal, aunque tengan fe, no se salvarán (capítulo quince).

Por último, quienes han sido justificados deben abundar en los frutos de justificación, que son las buenas obras y sus méritos. Luego, el creyente recibe la salvación eterna «tanto como una gracia misericordiosamente prometida a los hijos de Dios mediante Jesucristo, como a modo de recompensa prometida por Dios mismo, dada fielmente por sus buenas obras y méritos».[76] Los justificados, mediante sus buenas obras, pueden satisfacer plenamente la ley divina, y merecer así la vida eterna.

Los anatemas que aparecen al final del decreto son demasiado largos y detallados para discutirlos aquí. En general, tras tres anatemas que confirman la condenación del pelagianismo, el resto se dirige a los protestantes. Estos anatemas no se limitan a la cuestión de la justificación, sino que tratan también de otros temas afines tales como la gracia, el libre albedrío y la predestinación. Algunos de ellos se dirigen a las opiniones de unos pocos reformadores, y otros responden a exageraciones o caricaturas de la doctrina protestante. Pero en general muestran una clara comprensión de las verdaderas diferencias entre el protestantismo y el catolicismo. Estos anatemas son tan importantes para entender la ruptura definitiva entre ambos campos que debemos citar al menos algunos de los más típicos.

Can. 9. Si alguien dice que el pecador es justificado por la fe sola, queriendo decir que no se requiere otra cosa alguna que coopere a fin de obtener la gracia de la justificación, y que no es

75 *Ibid.*, XXXIII: 38.
76 *Ibid.*, XXXIII: 39.

dable en modo alguno estar preparado o dispuesto mediante la acción de la voluntad, sea anatema.

Can. 11. Si alguien dice que los humanos son justificados bien por la sola imputación de la justicia de Cristo, o bien por la sola remisión de pecados... o también que la gracia mediante la cual son justificados no es sino la buena voluntad de Dios, sea anatema.

Can. 17. Si alguien dice que solamente los que están predestinados para la vida participan de la gracia justificadora, y que todos los demás que son llamados sí son llamados pero no reciben la gracia, como si fuesen predestinados al mal por el poder divino, sea anatema.

Can. 18. Si alguien dice que los mandamientos de Dios son imposibles de cumplir aun para quien está justificado y constituido en gracia, sea anatema.

Can. 25. Si alguien dice que en toda obra buena el justo peca al menos venialmente, o, lo que es todavía más intolerable, mortalmente, y por lo tanto merece castigo eterno, y que la única razón por la que no es condenado es que Dios no le imputa esas obras para condenación, sea anatema.

Can. 30. Si alguien dice que tras la recepción de la gracia de justificación... no queda deuda alguna de castigo temporal que haya de ser pagada en este mundo o en el purgatorio... sea anatema.

Can. 31. Si alguien dice que la persona justificada peca al llevar a cabo buenas obras buscando una recompensa eterna, sea anatema.[77]

El resto del trabajo doctrinal del concilio tuvo que ver con los sacramentos, vistos por el concilio como el complemento de la doctrina católica de la justificación. La séptima sesión sólo pudo producir una lista de anatemas cuyo propósito principal era fijar el número de sacramentos en siete, insistir en el valor objetivo y la necesidad de los sacramentos, y rechazar las opiniones de los anabaptistas y de otros sobre el bautismo y la confirmación.[78] Varias dificultades políticas y prácticas impidieron que el concilio discutiese más la doctrina eucarística, hasta cuatro años más tarde, cuando tuvo lugar la décimotercera sesión (1551). Después, tras un hiato de casi once años, la vigésimopri-

77 *Ibid.*, XXXIII: 40-43.
78 *Ibid.*, XXXIII: 51-55.

mera y vigésimosegunda sesiones del concilio, en 1562, volvieron a tratar sobre el sacramento del altar. En el entretanto, otros temas habían ocupado la atención del concilio, aunque la mayor parte del tiempo le fue imposible reunirse. Por tanto, los decretos sobre la eucaristía reflejan un largo período de gestación, y los prelados que participaron en el primer decreto eran en muchos casos distintos de los que participaron en los últimos dos.[79] En todo caso, lo que Trento hizo fue sencillamente afirmar las prácticas y las creencias que se habían vuelto tradicionales. La doctrina de la transubstanciación, definida anteriormente, fue reafirmada. El sacramento ha de ser preservado y venerado con culto de *latría* —es decir, el culto reservado únicamente para Dios— porque Dios está presente en el sacramento reservado. Antes de la comunión, tanto el laicado como los sacerdotes deben confesar sus pecados sacramentalmente, aunque el sacerdote que no tenga oportunidad de hacerlo puede todavía celebrar la eucaristía en caso de necesidad urgente. No es necesaria la comunión en ambas especies para recibir tanto el cuerpo como la sangre de Cristo. Aunque es cierto que en tiempos antiguos la comunión en ambas especies era la práctica usual, la iglesia tiene autoridad para determinar cómo la comunión ha de ser administrada, y su ley presente de negarle la copa al laicado ha de obedecerse, al menos hasta que la iglesia misma decida lo contrario.[80] La misa es un sacrificio en el que Cristo es ofrecido de nuevo, aunque de manera incruenta. Ese sacrificio es propiciatorio ante Dios, puesto que «aplacado mediante este sacrificio, el Señor concede la gracia y don de la penitencia y perdona hasta los más graves crímenes y pecados».[81] Aunque el concilio prefiere que en la comunión todos los presentes participen, también son válidas las misas en las que solamente el sacerdote participa de los elementos. Todos los ritos instituidos por la santa madre iglesia en relación a la misa han sido establecidos para el bienestar de los creyentes, y deben obedecerse. Esto incluye la prohibición de decir misa en el idioma vernáculo, aunque se invita a los sacerdotes a explicarle al pueblo los misterios de la misa. Juntamente con estas afirmaciones positivas, el concilio entonces anatematizó a quienes sostuvieran las posiciones contrarias.

En cuanto a los otros sacramentos, Trento reafirmó la doctrina tradicional de la iglesia católica. En relación con esa reafirmación, *también se discutieron temas tales como la existencia del purgatorio, el* valor de las reliquias de los santos y la autoridad que se recibe en la ordenación. En cada uno de estos casos, la decisión del concilio fue o bien reafirmar una doctrina anteriormente definida, o sencillamente aceptar el consenso general de la iglesia medieval. En cada uno de ellos, sin embargo, y especialmente en el contexto del matrimonio y la ordenación, el concilio también legisló contra los varios abusos que los protestantes habían señalado.

79 *Ibid.*, XXXIII: 8085, 121-24, 128-33.

80 Sobre este punto, el concilio dejó abierta la posibilidad de que en el futuro el papa tomara otra decisión. *Ibid.*, XXXIII: 123-24, 137.

81 Schroeder, *Canons*, p. 146.

Luego, el Concilio de Trento respondió al reto protestante, y al deseo general de reforma, de dos maneras. En lo referente a la doctrina, optó por la posición conservadora. Todo lo que había llegado a ser creencia generalmente aceptada de la iglesia occidental, y todo lo que los protestantes atacaron, se volvió ahora doctrina oficial y final de la Iglesia Católica. Pero en asuntos de moral y del cuidado espiritual de la grey, el concilio optó por la más estricta reforma. No habría tolerancia alguna para la simonía, el ausentismo, el pluralismo, y la violación de los votos de celibato. El espíritu de Trento es entonces muy parecido al de la Sociedad de Jesús y el de la Inquisición: adherencia estricta al dogma tradicional, una vida moral austera y un sincero interés en que los servicios de la iglesia estén disponibles a todos sus hijos.

Esta es una de las dos principales razones por las que el Concilio de Trento es símbolo de toda la reforma católica y marca además el comienzo del catolicismo moderno. La otra razón es que durante los largos años que el concilio tomó tuvieron lugar grandes cambios en la autoridad del papa. Cuando el concilio fue convocado, uno de los problemas más urgentes era el de la autoridad papal. No se trataba únicamente de que los protestantes hubiesen negado esa autoridad; se trataba además de que muchos buenos católicos dudaban de ella. La razón por la que era necesario convocar un concilio era que los papas no podían hacerse obedecer. La principal razón por la cual la convocatoria demoró tanto, y entonces resultó tan difícil continuar trabajando sin largas interrupciones, fue que varios monarcas católicos —especialmente, durante las primeras negociaciones, Carlos V— insistían en tener cierto control sobre la asamblea, y por tanto no siempre colaboraron con el papa en sus esfuerzos por convocar el concilio. Empero al llegar la última sesión del concilio, las condiciones habían cambiado radicalmente. Pío IV era sin lugar a dudas dueño del concilio, que en su última sesión le pidió que confirmara todos los decretos promulgados, no solamente durante su reinado, sino también bajo Pablo III y Julio

III. Pablo lo hizo en una bula en la que declaraba que el concilio era ecuménico y de obediencia obligatoria para todos, y en la que prohibía que se publicasen comentarios u otras interpretaciones de las decisiones conciliares sin el consentimiento expreso de la Santa Sede.

Lo que esto quería decir era que el papa era ahora tanto la fuente de autoridad del concilio como su único intérprete autorizado. El movimiento conciliar de fines del medioevo por fin había muerto. Había nacido la Iglesia Católica Romana moderna.

IX

La ortodoxia luterana

El siglo XVII fue en el continente europeo un período de ortodoxia confesional. Tanto el luteranismo como la tradición reformada y el catolicismo romano pasaron por un proceso de sistematización y de clarificación de las posiciones doctrinales que cada una de esas tradiciones había adoptado durante el siglo anterior. En Inglaterra la situación fue algo distinta, pues el movimiento reformador sobrepasó los límites que Isabel y sus ministros habían establecido, y surgieron movimientos nuevos y mucho más radicales. Tanto en el continente como en la Gran Bretaña, y entre protestantes así como entre católicos, la filosofía se hizo cada vez más independiente. Aunque casi todos los filósofos se decían ser cristianos sinceros, llevaban a cabo su labor aparte de la de los teólogos. El resultado fue una teología de carácter conservador, que centraba su atención en los fundadores de cada confesión y en sus documentos básicos. La filosofía, por otra parte, aprovechando el fin del escolasticismo, buscó nuevas sendas, y por tanto miraba hacia el futuro. La historia del pensamiento cristiano desde el siglo XVII hasta el XIX es un proceso en el que, tras un período de rígida ortodoxia, la teología comenzó a tomar en cuenta la obra de los filósofos y científicos, abandonando así aquella ortodoxia y moviéndose cada vez más hacia el racionalismo.

Es sobre esa base que hemos diseñado el bosquejo del presente capítulo, así como de los dos que le siguen. En este capítulo discutiremos la ortodoxia luterana del siglo XVII. En el próximo nos ocuparemos de los acontecimientos paralelos en la tradición reformada. Por último, estudiaremos una serie de movimientos filosóficos que pronto tendrían gran importancia para la teología. Más adelante en el presente volumen, veremos cómo estas diversas corrientes se entremezclaron y reaccionaron entre sí en los siglos XVIII y XIX.

La ortodoxia luterana del siglo XVII no ha de confundirse con el luteranismo estricto del XVI. Es cierto que en casi todo lo que se había discutido en el siglo anterior los luteranos ortodoxos del XVII concordaban con los luteranos estrictos. Pero su actitud teológica fundamental era muy distinta. Mientras los luteranos estrictos interpretaban a Lutero y Melanchthon en oposición mutua, los ortodoxos del siglo XVII pensaban que mucho de lo que Melanchthon había dicho era de gran valor, y por tanto trataban de compaginar sus opiniones con las de Lutero. Muchos de ellos reconocían que habían aprendido mucho de Melanchthon, y utilizaban sus *Loci* como libro de texto. Según el siglo fue avanzando, comenzaron a utilizar la metafísica, particularmente la aristotélica, como base para su teología, y en esto también se apartaron notablemente de los luteranos estrictos del siglo anterior. Es por todo esto que la ortodoxia merece consideración aparte en la historia del pensamiento cristiano.

Por otra parte, sin embargo, la teología luterana del siglo XVII —como casi todas las ortodoxias rígidas— no produjo un personaje cuya obra descollase por encima de sus contemporáneos. Por ello, el mejor modo de exponer la teología del período parece ser comenzar con una breve sección que sirva para presentar a los principales teólogos y para mostrar algo del desarrollo que tuvo lugar, y luego intentar una exposición más sistemática de las doctrinas fundamentales del movimiento como un todo.

Principales teólogos

El gran precursor de la ortodoxia luterana fue Martín Chemnitz (1522-1586), a quien ya hemos mencionado al tratar sobre su cristología y sobre su participación en la redacción de la *Fórmula de Concordia*.[1]

1 R. D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism: A study of Theological Prolegomena* (St. Louis, 1970), pp. 47-49. Este libro contiene un excelente resumen de la vida y obra de los principales teólogos de la ortodoxia luterana. El lector que desee más detalles y bibliografía sobre los teólogos que se discuten en este capítulo, así como los nombres de otros teólogos, los encontrará allí. Sobre Chemnitz, véase L. Pollet, *Ministry, Word, and Sacrament: An Enchiridion* (St. Louis, 1981). Cp. Jungkuntz, *Formulators*, pp. 46-68.

También produjo una obra en cuatro volúmenes en los que trataba de mostrar que el Concilio de Trento se había apartado, no solamente de lo que se encuentra en las Escrituras, sino también de la tradición cristiana anterior. Luego, Chemnitz vino a ser la contraparte luterana de Belarmino, y buena parte de la polémica católica posterior contra el protestantismo consistió en una refutación de lo que Chemnitz había dicho. También hizo un amplio intento de sistematizar la teología bíblica, publicado póstumamente bajo el título de *Loci theologici*. Ya hemos mencionado su tratado *De las dos naturalezas de Cristo*, que fue muy influyente en el debate cristológico posterior. Pero la razón por la cual se puede decir que Chemnitz fue el precursor de la ortodoxia luterana es que emprendió la ardua tarea de reconciliar las distintas posiciones que habían surgido dentro de la tradición luterana. Al mismo tiempo que aceptaba prácticamente todas las posiciones de los luteranos estrictos, sentía gran aprecio hacia Melanchthon, de quien había aprendido buena parte de su método y estilo. Luego, con Chemnitz —y con su más importante logro, la *Fórmula de Concordia*— la tradición luterana entró en una nueva etapa en la que la teología sería más positiva, y la labor polémica se dirigiría principalmente contra los no luteranos.

Egidio Hunio (1550-1603), tras enseñar por un algún tiempo en la Universidad de Marburgo, se unió a la facultad de Wittenberg, y fue quien comenzó la tradición de la ortodoxia luterana en esa universidad.[2] Aunque no escribió una gran obra teológica, sí trató sobre los temas que se discutían en su época. Además escribió amplios comentarios bíblicos que más tarde fueron empleados por otros teólogos más sistemáticos.[3] Su hijo fue Nicolás Hunio, otro teólogo ortodoxo a quien encontraremos más adelante en esta historia. Esto es importante, porque los historiadores han señalado que durante el período de la ortodoxia luterana las principales cátedras de teología fueron ocupadas por verdaderas dinastías, de modo que la teología vino a ser una ocupación que los padres pasaban a los hijos, como cualquiera otra en aquella época.[4]

2 F. Lau, «Hunn(ius), Aegidius,» *RGG*, 3:46-87; Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, pp. 50-51; G. Adam, *Der Streit um die Prädestination um ausgehenden 16. Jarhundert: Eine Unterschung zu den Entwürfen von Samuel Huber und Aegidius Hunnius* (Neunkirchen, 1970).

3 Adam, *Der Streit*, pp. 213-15, ofrece una lista de todas sus obras.

4 E. G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme* (Paris, 1961), 2:186-88.

Leonardo Hütter (1563-1616) también fue profesor en Wittenberg, donde contribuyó a la obra que Hunio había comenzado en pro de la ortodoxia luterana.[5] Mientras Hunio se dedicó principalmente a los estudios bíblicos, Hütter se dedicó a la dogmática y al estudio de los credos y confesiones. Junto a Gerhard, desarrolló una teoría de la inspiración de las Escrituras que llegaría a ser normativa durante todo el período de la ortodoxia luterana. Aunque su obra sistemática más conocida, *Loci Communes Theologici*, muestra el impacto de Melanchthon en varios puntos, Hütter estaba mucho más cerca de Lutero que de Melanchthon. Al igual que Lutero, distinguía radicalmente entre la teología y la filosofía, y trató de desarrollar su sistema teológico a base de las Escrituras y las confesiones, totalmente aparte de toda consideración filosófica o metafísica. La importancia que le dio a las confesiones luteranas puede verse en el título de la que fue probablemente su obra más importante, *Resumen de temas teológicos tomados de las Sagradas Escrituras y del Libro de Concordia*. También se involucró en polémicas contra los teólogos católicos y reformados. Contra los católicos, escribió *Veinte disputaciones contra Belarmino*, donde trató de refutar los argumentos del famoso cardenal. Su principal obra polémica contra los reformados fue su defensa de la *Fórmula de Concordia* frente al teólogo de Zurich Rudolph Hospinian.[6]

No cabe duda de que el principal teólogo de la ortodoxia luterana fue Johann Gerhard (1582-1637), quien estudió en Wittenberg y Jena, pasó varios años en tareas de administración eclesiástica, y por último regresó a Jena como profesor en 1616.[7] Su principal obra de erudición bíblica fue completar la *Armonía de los evangelistas* que Chemnitz había comenzado. El propósito de esta obra no era sencillamente mostrar los paralelos literarios entre los diversos evangelios, sino mas bien mostrar su coherencia teológica interna. Luego, no se trata tanto de una obra de erudición bíblica como de un libro de teología bíblica. En todo caso, la

5 F. Lau, «Hütter (Hutterus), Leonard,» *RGG*, 3:468; Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, pp. 1-52; Ritschl, *Dogmengeschichte*, 4:257-61.

6 Hospinian había atacado la *Fórmula de Concordia* en el 1607, bajo el título llamativo de *Concordia discors*. Hütter respondió siete años después con su *Concordia concors*. Véase O. E. Strassser, «Hospinian (Wirth), Rudolph,» *RGG*, 3:458.

7 F. Lau, «Gerhard, Johann,» *RGG*, 2:1412-13; Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, pp.52-53; Ritschl, *Dogmengeschichte*, vol.4, *passim*; B. Hägglund, *Die Heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards: Eine Unterschung über das altlutherischeSchriftverständnis* (Lund, 1955); R. P. Scharlemann, *Thomas Aquinas and John Gerhard* (New Haven, 1964); Kirste, *Das Zeugnis*, *passim*; R. Schröder, *Johann Gerhards lutherische Christologie und die aristotelische Metaphysik* (Tübingen, 1983). Cp. J. Wallman, *Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt* (Tübingen, 1961), pp. 5-84.

principal obra de Gerhard es su *Loci theologici*, cuyos amplios nueve volúmenes —una edición posterior los publicó en veintitrés— vino a ser la teología sistemática de la ortodoxia luterana. A pesar de su título, la obra de Gerhard sigue una metodología muy distinta de la de Melanchthon bajo el mismo título. Lo que Gerhard pretende hacer no es sencillamente exponer una serie de temas teológicos con escasa conexión interna, sino más bien mostrar la cohesión interna y sistemática de todo el corpus del conocimiento teológico. Luego, Gerhard hizo una contribución importante a la disciplina que más tarde se llamaría «teología sistemática». Además, estaba convencido de que la teología debería tener una sólida base metafísica, y con ese propósito utilizó la metafísica de Aristóteles, particularmente como la habían interpretado Suárez y los metafísicos de Salamanca. En esto se apartaba claramente de Lutero, quien había dicho que era imposible ser teólogo con Aristóteles. Pero a pesar de ello casi todos los teólogos de la ortodoxia luterana pronto siguieron a Gerhard, y el uso de la metafísica aristotélica vino a ser una de las características de esa ortodoxia. También atacó el «sincretismo» de Jorge Calixto, aunque el hecho de que esa controversia tuvo lugar hacia el final de su vida no le permitió colocar su respuesta a ella en el centro mismo de su sistema teológico, como lo hicieron algunos teólogos posteriores. Puesto que Gerhard será una de las principales fuentes de nuestra exposición de la teología luterana de este período, no nos detendremos aquí sobre los puntos específicos de su teología. Sí debemos señalar, sin embargo, que en temas tales como la inspiración de las Escrituras y la cristología su pensamiento hizo gran impacto.

Nicolás Hunio (1585-1643),[8] hijo de Egidio, sucedió a Hütter como profesor de teología en Wittenberg, y además ocupó varios importantes puestos eclesiásticos. Su importancia es doble, puesto que contribuyó tanto al desarrollo de la ortodoxia luterana como a su propagación entre el laicado. Su principal contribución a la ortodoxia luterana fue su distinción entre los artículos de fe de importancia primaria y los secundarios. Al desarrollar una serie de criterios para distinguir entre ambas categorías, les hizo posible a sus sucesores permanecer unidos a pesar de las diferencias teológicas de menor importancia que existían entre ellos. Es importante señalar, sin embargo, que esto no quiere decir que Hunio estuviese dispuesto a reducir el cristianismo a una especie de

8 W. Jannasch, «Hunn(ius), Nikolaus», *RGG*, 3: 491; Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, p.56; Ritschl, *Dogmengeschichte*, 4:306-42. Esta última obra incluye un cuidadoso estudio de la distinción entre los artículos de fe fundamentales y los secundarios.

mínimo común denominador, puesto que lo que para él era fundamental era buena parte de la teología luterana tradicional, y por tanto insistía en que las diferencias entre luteranos y reformados tenían que ver con asuntos de importancia primordial sobre los cuales no se podía hacer concesión alguna. Hunio también contribuyó a popularizar la ortodoxia luterana entre el laicado mediante la publicación de su *Resumen de aquellas cosas que han de creerse,* que escribió en alemán y pronto vino a ser uno de los escritos religiosos más leídos en su época.

Johann Konrad Dannhauer (1603-1666)[9] fue probablemente el más famoso predicador de la ortodoxia luterana. Sus sermones, publicados en una colección de diez volúmenes, fueron muy influyentes en la predicación luterana posterior. Como profesor en Estrasburgo, también escribió contra el catolicismo romano, el calvinismo, y el «sincretismo» protestante propuesto por Calixto. Su *Libro abierto de la conciencia* trataba sobre la ética, y su *Sabiduría del camino* discutía la vida cristiana como una peregrinación. La importancia de Dannhauer para la historia del pensamiento cristiano radica en que fue el maestro de Spener, y que por tanto constituye un eslabón entre la ortodoxia luterana y el pietismo. Luego, aunque es cierto que el pietismo fue en muchos aspectos una reacción contra la fría ortodoxia del siglo XVII, también es cierto que había dentro de esa ortodoxia personas como Dannhauer, cuya profunda piedad e interés en la vida de la iglesia fueron fuente del pietismo.

Abraham Calov (1612-1686)[10] fue el más importante teólogo de la ortodoxia luterana posterior. Natural de Prusia, comenzó sus estudios así como su carrera magisterial en la Universidad de Königsberg, y más tarde se unió a la facultad de Wittenberg. Como en el caso de la mayoría de los teólogos de la ortodoxia luterana, también tuvo responsabilidades administrativas dentro de la iglesia. Su producción literaria fue enorme, y por tanto la calidad de sus obras no fue uniforme, y hay en ellas numerosas repeticiones. Su *Biblia Illustrata,* un amplio comentario de todo el texto escriturario, fue el resultado de unas conferencias muy populares sobre exégesis bíblica que dictó en Wittenberg. Entre 1655 y 1677 publicó los doce volúmenes de su *Sistema de temas teológicos,* que pronto fue superado solamente por los *Loci* de Gerhard como el libro más importante de la ortodoxia luterana. Pero donde Calov verdaderamente se sentía a gusto era en la polémica. Se involucró en cuanta

9 M. Schmidt, «Dannhauer, Johann Konrad,» *RGG*, 2:32; Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, pp. 57-59; Ritschl, *Dogmengeschichte*, 4:36-39.

10 F. Lau, «Calov, Abraham,» *RGG*, 1:1587; Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, pp. 59-61; Ritschl, *Dogmengeschichte*, 4:217-24, 427-49, 440-44.

controversia tuvo lugar en su época, y escribió copiosamente sobre cada una de ellas. Por ejemplo, a la controversia sincretista le dedicó veintiocho obras. Escribió contra los católicos, calvinistas, arminianos, socinianos, espiritualistas, racionalistas y muchos otros. La mera lista de sus obras da la impresión de que Calov era una máquina dedicada a la controversia. Esa impresión se refuerza al estudiar su vida y sus relaciones con su familia —sobrevivió a cinco esposas. Por tanto, en Calov la ortodoxia luterana llegó a su cenit, tanto en sus mejores como en sus peores características. Calov fue sin lugar a dudas un serio estudiante de las Escrituras, y su habilidad intelectual era sorprendente.[11] También estaba profundamente comprometido con su fe, y se consideraba a sí mismo un «atleta cristiano». Pero ese mismo compromiso y hasta su habilidad intelectual le llevaron a una rigidez dogmática y a una actitud polémica que eran difícilmente compatibles con el evangelio de que pretendía dar testimonio.

Johann Andreas Quenstedt (1617-1688)[12] contrasta marcadamente con Calov. Aunque Quenstedt también se vio involucrado en varias polémicas —como tenía que estarlo todo teólogo en ese entonces— su actitud era mucho más irónica que la de la de Calov. Sus lazos familiares muestran lo que ya hemos dicho sobre las relaciones entre los teólogos luteranos durante la edad de la ortodoxia, puesto que fue sobrino de Gerhard, uno de los muchos suegros de Calov, y yerno de otro teólogo —Johann Scharf. Aunque no era pensador original, su erudición y habilidad sistematizadora le permitieron compilar lo mejor de la tradición luterana ortodoxa en su *Sistema de teología*, publicado en 1683. Esta obra es la culminación sistemática de la ortodoxia luterana. Aunque presentada todavía en términos de oposición al catolicismo y al calvinismo, no se deja dominar por consideraciones polémicas, como fue el caso de tantas obras de la época, en las que frecuentemente se da la impresión de que eran los adversarios del luteranismo quienes señalaban la agenda. En esta obra de Quenstedt, se toman, reconocen y utilizan los resultados de la obra teológica anterior, especialmente de los luteranos, pero a pesar de ello el estilo general de la obra sigue siendo claro y conciso. Por esas razones, la obra de Quenstedt vino a ocupar un lugar importante junto a las de Melanchthon, Chemnitz y Gerhard en la biblioteca básica de la ortodoxia luterana.

11 En su *Gnostologia* (1633) y *Noologia* (1650) Calov desarrolló una teoría del conocimiento que parece ser precursora de la de Kant.

12 F. Lau, «Quenstedt, Johann Andreas,» *RGG*, 5:735; Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, pp. 62-63; J. Bauer, *Die Vernunft zwischen Ontologie und Evangelium: Eine Unterschung zur Theologie Johann Andreas Quensteds* (Gütersloh, 1962).

Frecuentemente se dice que David Hollaz (1648-1713)[13] fue el último teólogo de la ortodoxia luterana. Nunca ocupó cátedra universitaria, sino que a través de toda su vida siguió siendo pastor y maestro de la juventud. Discípulo de Calov y de Quenstedt, era buen conocedor de la ortodoxia luterana, y la resumió para sus jóvenes estudiantes en su libro *Examen teológico* (1707). En esa obra seguía el método y orden de los grandes tratados sistemáticos de la ortodoxia luterana, pero frecuentemente añadía comentarios personales en los que trataba de mostrar la importancia de alguna doctrina para la vida cristiana. En este punto, y en su insistencia en la importancia de la verdadera piedad, mostraba el impacto del pietismo naciente, y a su vez contribuía a él. En esto le siguieron tanto su hijo como su nieto, ambos también llamados David. Luego, existe una conexión entre la ortodoxia luterana y los orígenes del pietismo, aunque a la postre los dos movimientos se consideraron antagónicos.

Jorge Calixto y la controversia sincretista

Los elementos melanchthonianos y «criptocalvinistas» en las iglesias luteranas no habían sido completamente destruidos por los debates del siglo XVI. Aunque la *Fórmula de Concordia* había logrado cierta medida de reconciliación dentro de esas iglesias, todavía había quienes pensaban que el luteranismo estricto era de hecho una negación de la libertad que Lutero había descubierto en el evangelio. Según la *Fórmula de Concordia* fue siendo aceptada e impuesta en diversas regiones de Alemania, quienes buscaban mayor flexibilidad tendían a concentrarse en Helmstedt, cuya universidad se oponía a la *Fórmula*. Los luteranos de Helmstedt, de tendencia más melanchthoniana, favorecían el estudio de las humanidades y especialmente de la filosofía. De hecho, fue en Helmstedt que Aristóteles y su metafísica fueron reintroducidos a la Alemania luterana.[14] Por lo tanto, en una de esas ironías de la historia, la Universidad de Helmstedt, que se oponía al luteranismo estricto del siglo XVI y a la rígida ortodoxia del XVII, fue la fuente de donde esa ortodoxia tomó la metafísica aristotélica que le sirvió de base filosófica.

Fue en aquella universidad que Jorge Calixto (1585-1656)[15] cursó sus

13 E. Wolf, «Hollaz (Hollatius), David,» *RGG*, 3:433-34; Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, p. 65; Ritchl, *Dogmengeschichte*, 4:223-25.

14 Scharlemann, *Thomas Aquinas and John Gerhard*, pp. 19-21.

15 Ritschl, *Dogmengeschichte*, 4:245-68, 363-423; H. Schüssler, *Georg Calixt, Theologie und Kirchenpolitik: Eine Studie zur Okumenizität des Luthertums* (Wiesbaden, 1961); Walman, *Der Theologiebegriff*, pp. 85-161; P. Engel, *Die eine Wahrheit in der gespaltenen Christenheit:*

estudios de humanidades y teología. Fue también allí que más tarde llegó a ser profesor y que por primera vez expuso sus opiniones sobre la unidad de la iglesia. Calixto había viajado ampliamente por toda la Europa occidental, y por tanto había tenido oportunidad de conocer las diversas formas del cristianismo tal como lo creían y practicaban gentes de diferentes confesiones. Su educación en Helmstedt, sus viajes, y hasta su herencia —puesto que su padre había estudiado bajo Melanchthon en Wittenberg— le proveían a Calixto un excelente trasfondo para la tarea que emprendió: invitar a las diversas tradiciones cristianas a reconocerse mutuamente como verdaderas iglesias de Cristo.

El modo en que Calixto esperaba lograr esto se centraba en su distinción entre los artículos de fe fundamentales y los secundarios. Como ya hemos visto en el caso de Nicolás Hunio, había teólogos ortodoxos que aceptaban tal distinción, pero que no pretendían utilizarla a fin de promover un acercamiento entre las diversas tradiciones teológicas. Calixto sostenía que tal distinción debía hacer posible que los cristianos de distintas confesiones se reconocieran mutuamente como verdaderos creyentes, puesto que todo lo que se necesitaba para ser reconocido como cristiano era adherirse a los artículos fundamentales de la fe, aunque hubiese diferencias importantes en otras cuestiones.

Solamente es fundamental lo que se requiere para la salvación. Todo lo demás es secundario. Esto no quiere decir que esas cuestiones secundarias sean indiferentes. Al contrario, los artículos de fe secundarios también son parte de la verdad cristiana, y uno debe servir a la verdad en lo secundario así como en lo fundamental. Las distintas opiniones sobre la presencia de Cristo en la Santa Cena, por ejemplo, son importantes, y resulta claro que solamente una de ellas puede ser correcta. Los teólogos y todos los cristianos en general deberían tratar de descubrir la opinión correcta y de asirse a ella. El propio Calixto estaba convencido de que, en términos generales, la opinión de Lutero se acercaba más a la verdad que cualquiera de las otras. Pero el modo preciso en que Cristo está presente en la eucaristía no era para él un artículo de fe fundamental, porque no era necesario para la salvación. Por tanto, los luteranos deberían estar listos a aceptar a los católicos y los reformados como cristianos, aun cuando insistan en no concordar con ellos en cuanto a la cuestión de la Cena.

Pero, ¿cómo se sabe qué artículos de fe son fundamentales y han de ser creídos por todos los cristianos? A base de su erudición patrística,

Untersuchung zur Theologie Georg Calixts (Göttingen, 1976).

Calixto respondía en términos de lo que él llamaba el *consensus quinquasaecularis*— el consenso de los primeros cinco siglos. La tradición tiene un papel en la teología, junto a la Escritura. La Biblia es la única fuente de doctrina cristiana, y en ella se encuentra todo lo que es necesario para la salvación. Pero la Biblia revela más de lo que es necesario para la salvación, puesto que varias doctrinas que tienen sólida base bíblica son ciertas, pero no por ello son necesarias para la salvación. Ciertamente, hasta la doctrina de la justificación por la fe, que sin duda alguna es bíblica y por tanto cierta, no se encuentra generalmente en los escritos patrísticos, y por lo tanto si dijésemos que esa doctrina es necesaria para la salvación tendríamos que decir que la mayoría de los antiguos cristianos no se salvaron. ¿Cómo distinguir entonces entre la verdad bíblica fundamental y aquellas otras verdades que también se encuentran en las Escrituras pero que no son necesarias para la salvación? Es aquí que la antigua tradición de la iglesia —*consensus quinquasaecularis*— tiene un papel importante, pues nos ayuda a distinguir entre las verdades fundamentales y las secundarias. Solamente aquello que fue parte de la tradición cristiana más antigua ha de requerirse de todos. Lo demás es importante porque toda verdad es importante; pero no es fundamental. A veces Calixto iba más allá de su *consensus quinquasaecularis*, y afirmaba que todo lo que era necesario para la salvación podía encontrarse en el Credo de los Apóstoles. Pero en todo caso lo importante es que, al afirmar una vez más el valor de la tradición, Calixto estaba abriendo el camino a un diálogo con la iglesia católica —aunque, fuerza es decirlo una vez más, insistía en la posición luterana que la tradición no ha de servir como fuente de doctrina.[16] En todo caso, esta reintroducción de la tradición en la labor teológica fue una de las razones que emplearon los teólogos más estrictos de la ortodoxia luterana para atacarle.

De la distinción entre lo fundamental y lo secundario sigue la conclusión de que ya hay cierta unión entre los cristianos. Esta «comunión interna» ha de reconocerse si uno ha de entender correctamente la verdadera naturaleza de la catolicidad. En cierto sentido, los cristianos ya son uno aunque les separen las diferencias teológicas. Esto, sin embargo, no basta para alcanzar la «comunión externa», puesto que cada una de las diversas confesiones insiste en acusar a las demás de haber caído en errores fundamentales. Si, por otra parte, las diversas iglesias reconociesen que sus diferencias, a pesar de ser importantes, no son fundamentales y esenciales para la salvación, sería posible alcanzar

16 Cp. Schüssler, *Georg Calixt*, pp. 71-79.

una «comunión externa», que incluiría la participación conjunta en la Cena del Señor. A fin de lograr esto, las iglesias tienen que reconocer la diferencia entre la herejía y el error. La herejía consiste en apartarse de un artículo fundamental de fe, mientras el error tiene que ver con las muchas otras verdades del cristianismo, que no son necesarias para la salvación. Los herejes no son parte de la iglesia universal, y los verdaderos cristianos no tienen comunión alguna con ellos, ya sea «interna» o ya «externa». Pero es posible estar convencido de que alguien está errado y todavía concordar con esa persona en los artículos de fe fundamentales. En este punto, Calixto se hacía vulnerable a sus adversarios, puesto que en sus esfuerzos por reducir lo fundamental a su mínima expresión llegó a afirmar que solamente quienes rechazan la enseñanza explícita del Credo de los Apóstoles son verdaderos herejes. Sus adversarios entonces contestaron que según esa medida quienes niegan la doctrina de la Trinidad no son herejes, puesto que esa doctrina no se halla explícita en el Credo de los Apóstoles —sí se mencionan las tres personas, pero nada se dice sobre su coexistencia eterna. Al responder de este modo, sin embargo, sus adversarios centraban sus ataques sobre cuestiones periféricas en el pensamiento de Calixto, pues el *consensus quinquasaecularis* resulta un criterio obviamente más amplio que el mero texto del Credo de los Apóstoles.

La propuesta de Calixto recibió la oposición casi unánime de los teólogos luteranos. Su único éxito fue en Polonia, donde el rey Ladislao IV convocó el «Coloquio Amigable» de Thorn, que se reunió en 1645.[17] Pero este intento de reunión no tuvo resultado. En Alemania misma, la ortodoxia luterana vio las propuestas de Calixto como una negación de sus más caros principios. Pero aun así, los luteranos ortodoxos no estaban de acuerdo en cuanto a cómo responder a Calixto. Ese desacuerdo entre los luteranos puede verse comparando la refutación de Calov con la del teólogo de Jena Johannes Musäus.

La respuesta de Calov fue típica de su temperamento y actitud teológica. Sencillamente rechazó la idea de que la Biblia pudiera revelar algo que no fuese fundamental. Toda verdad revelada es necesaria para la salvación. Los credos y los antiguos concilios hicieron esencialmente lo mismo que las confesiones luteranas, es decir, expresar las verdades contenidas en la Biblia que algunos negaban. Por tanto, las confesiones luteranas no solamente afirman verdades, sino que afirman verdades fundamentales. Rechazarlas no sería solamente error, sino que sería también herejía. Lo que se necesitaba entonces era una nueva confesión

17 *Ibid.*, pp. 122-33.

que dijese explícitamente que toda verdad revelada es fundamental y por tanto necesaria para la salvación, y que declarase herejes a todos los que no concordasen en esto —es decir, a Calixto y a la «escuela de Helmstedt» que le seguía. Con ese propósito, Calov escribió y propuso su *Consensus repetitus*, una rígida confesión de fe que dejaba poco campo para el desacuerdo entre los cristianos y prácticamente llegaba a confundir ese desacuerdo con la herejía. Su posición era tan extrema que, aunque Calov publicó más de dos docenas de obras en las que trataba de persuadir a los demás luteranos de la necesidad de aceptarla, y a pesar de su gran influencia personal, ninguna iglesia luterana la aceptó. Como ejemplo de su tono general, baste señalar que no solamente condenaba como herejes a los católicos y calvinistas, sino que también declaraba igualmente hereje a quien se atreviera a decir que los católicos o calvinistas pueden salvarse. Hereje era también quien dijera que en Juan 6 Jesús se refiere a la Cena del Señor, o quien declarase que la teología no tiene que probar la existencia de Dios. En breve, Calov —y con él la mayoría de los teólogos de Wittenberg— al rechazar la distinción entre lo fundamental y lo secundario, se colocaron en una posición tal que todo detalle de doctrina parecía igualmente importante, y prácticamente cualquier desacuerdo debía ser condenado como herejía abominable.

En Jena, sin embargo, el famoso profesor Johannes Musäus (1613-1681)[18] tomó una postura distinta. Tampoco él estaba dispuesto a aceptar el «sincretismo» de Calixto. Pero estaba convencido de que era posible rechazar ese sincretismo sin llegar a la rigidez extrema que Calov propugnaba. Rechazaba el «sincretismo» porque le parecía implicar que la iglesia luterana no estaba convencida de que sus doctrinas se basaban en las Escrituras, y que negarlas constituía un grave error. La iglesia debe dar testimonio de la verdad revelada en la Biblia, aun cuando ello quiera decir que tiene que acusar a otras iglesias de haber caído en el error. Es cierto que en esas iglesias puede haber muchas personas sinceras a quienes Dios salvará, pero ello no quiere decir que la iglesia luterana ha de aceptar a esos otros cuerpos eclesiásticos como verdaderas iglesias evangélicas. Si Dios no hubiese deseado que los cristianos sostuviesen todo lo que se ha revelado en la Biblia, no lo habría revelado. Por otra parte, Calov se equivocaba por cuanto, en su reacción contra Calixto, no se percataba de la necesidad de distinguir entre las verdades fundamentales y las secundarias. Si se destruye esa

18 F. Lau, «Musäus, Johannes», *RGG*, 4:1193; K. Heussi, *Geschichte der theologischen Fakultät zu Jena* (Weimar, 1954), pp. 137 ss.

distinción, el desacuerdo teológico en cuestiones de detalles se confunde con la herejía, y se ahoga la investigación teológica. Luego, Musäus trajo a la Universidad de Jena una forma de ortodoxia luterana mucho más abierta que su contraparte de Wittenberg. Esa tradición fue continuada en Jena por el sucesor (y yerno) de Musäus, Johann Wilhelm Baier (1647-1695),[19] cuyo *Compendio de teología positiva* trataba de mostrar que la teología luterana que se producía en Jena no era sincretista.

Aunque a la postre la controversia sincretista cayó en el olvido, tuvo dos funciones en la historia del pensamiento cristiano. En primer lugar, contribuyó al desarrollo de la más rígida ortodoxia luterana. En segundo lugar, las ideas de Calixto, a pesar de su modo simplista de abordar las cuestiones de las relaciones entre confesiones, continuaron circulando tras su muerte, hasta culminar en el movimiento ecuménico del siglo XX. Su discípulo Gerhard Walter Molanus (1633-1722)[20] tomó la antorcha de la unidad cristiana, con lo cual continuó un movimiento de unión que incluyó a personajes tan ilustres como Leibniz y Bossuet.

Breve exposición de la teología de la ortodoxia luterana

Puesto que resulta imposible exponer aquí cada sistema de teología propuesto durante el período de la ortodoxia luterana, nos limitaremos a ofrecer una breve exposición general de la teología del movimiento, tomando elementos de diversos teólogos y sin tratar de distinguir entre ellos.

Dado el principio luterano de la *sola scriptura*, era inevitable que la ortodoxia luterana del siglo XVII le dedicara atención al origen, inspiración y autoridad de las Escrituras. Ciertamente, esa doctrina frecuentemente se volvió el centro mismo de los prolegómenos a la teología, porque si las Escrituras son la única fuente de la teología resulta necesario aclarar ese punto antes de abordar cualquiera otra cuestión teológica. Aunque Lutero y sus contemporáneos insistieron en la autoridad única de las Escrituras, no llegaron a desarrollar una teoría de su origen e inspiración. Por lo tanto, la ortodoxia del siglo XVII, ávida de responder a todas las cuestiones planteadas por la Reforma, se dedicó a llenar lo que parecía ser esta laguna teológica. Buena parte de la doctrina sobre las Escrituras y su autoridad que estos teólogos desarro-

19 F. Lau, «Baier, Johann Wilhelm», *RGG*, 1:846; Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, pp. 64-65.
20 M. Schmidt, «Molanus, Gerhard Walter», *RGG*, 4:1087.

llaron se basaba en la metafísica aristotélica, que fue ampliamente aceptada entre los teólogos de la ortodoxia luterana. A fin de evitar la acusación de bibliolatría, estos teólogos les aplicaron a las Escrituras la distinción aritotélica entre la materia y la forma, que ya para entonces se había vuelto tradicional en la teología sacramental. La materia de las Escrituras es el texto mismo, compuesto de letras, palabras y frases. La forma es el significado del texto, el mensaje que Dios quiere comunicarnos mediante él. Por lo tanto, no es estrictamente correcto decir que el texto escriturario es la Palabra de Dios, como si la materia de las Escrituras fuese en sí misma esa Palabra.[21] Por otra parte, estos teólogos querían asegurarse de que la distinción entre la materia y la forma no llevase a una espiritualización excesiva de la Biblia, y por lo tanto se apresuraban a añadir que tal distinción es conceptual más bien que real.[22] En otros casos se establecía la distinción entre la forma interna y la externa.[23] Pero la preocupación fundamental siempre era mostrar que, aunque hay una diferencia entre el texto físico de la Biblia y la Palabra de Dios, esa diferencia no es tal que esos dos elementos puedan separarse.

El texto escriturario fue inspirado por el Espíritu Santo. La inspiración no es una iluminación general de algunos creyentes, tales como los profetas y los apóstoles, quienes entonces escribieron sus pensamientos. La inspiración es una acción especial del Espíritu, relacionada específicamente con el acto de escribir el texto. Los escritores inspirados lo fueron sólo mientras escribían, y ninguna de sus otras acciones o palabras puede reclamar la autoridad de las palabras que escribieron bajo la dirección del Espíritu. Este punto es importante para la ortodoxia luterana, puesto que de otro modo el énfasis de los católicos sobre la tradición podría apoyarse diciendo que los apóstoles, quienes gozaban de una inspiración general, escribieron algunas cosas y les entregaron otras a sus sucesores, con lo cual se garantizaría la autoridad infalible de la tradición. Contra tales opiniones, los luteranos argumentaban que la inspiración incluye tanto el contenido de lo que se escribe como el mandato de escribirlo. Por lo tanto, todo lo que el Espíritu inspiró fue escrito y se encuentra ahora en las Escrituras.[24]

21 Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, pp. 267-68. Sin embargo, es importante notar que Preus aquí cita, al parecer inadvertidamente, un texto en el que Gerhard usa los términos «forma» y «materia» de un modo distinto al que era característico en su época. Véase además Hollaz, *Examen theol. acroamaticum*, prol., 3. 13-14.

22 Gerhard, *Loci theologici*, 1. 1.7; cp. 1. 2. 16.

23 Gerhard, *Loci*, 1. 12. 305-6; Hollaz, *Ex. theol. acro.*, prol., 3. 15.

24 Gerhard, *Loci*, 2. 33; Calov, *Systema*, 1. 543-45; Quenstedt, *Systema*, 1. 4. 2. 2-3.

La inspiración de las Escrituras es total y verbal. Es total, porque todo lo que hay en ellas fue escrito por inspiración divina. Esto es cierto tanto de los más altos misterios como de las aseveraciones más sencillas y cotidianas. Cuando Moisés escribió sus cinco libros había ciertas cosas que solamente podía saber por revelación divina, tales como la creación, la torre de Babel y los diez mandamientos, mientras había otras que conocía por sí mismo, tales como los acontecimientos relacionados con la huida de Egipto. Pero al llegar al acto mismo de escribir el texto escriturario, todo lo escribió bajo la inspiración del Espíritu Santo, tanto lo que sabía por sí mismo, como lo que el Espíritu le reveló para que lo escribiera. Por lo tanto, el Espíritu inspiró a Moisés para que escribiera sobre la creación, sobre la cual no podía saber aparte de la revelación, e igualmente le inspiró para escribir sobre el Exodo, que conocía por experiencia personal. En ambos casos la inspiración incluía tanto el mandato a escribir sobre un tema particular como las palabras exactas que debían emplearse.[25]

La doctrina de la inspiración plena de las Escrituras lleva a la inspiración verbal. El Espíritu Santo no les dio a los autores unas reglas generales acerca de lo que debían escribir, sino que de hecho les guió al escribir cada palabra. En este sentido, los escritores no eran sino amanuenses del Espíritu. Por otra parte, el Espíritu sí tomó en cuenta las diversas personalidades de los autores, y por ello sus contribuciones al canon muestran diferencias de estilo, personalidad y condiciones. Según fue avanzando el siglo XVII, las aseveraciones sobre la inspiración verbal de las Escrituras se hicieron cada vez más abarcadoras. Para fines de ese período, Hollaz llegó a afirmar que los puntos de vocalización del texto masorético en el Antiguo Testamento eran tan antiguos como el texto mismo, y su autoridad era igual a la de las consonantes.[26]

Las Escrituras son el primer principio de la teología, aunque hay también una teología natural, que se basa en la razón común que ha sido impresa por Dios en cada persona, y que se desarrolla mediante la observación de las criaturas visibles.[27] La teología no es una ciencia, sino una doctrina de la fe. Lo que esto quiere decir es que no se trata de

25 Véase el excelente resumen de esa teoría en Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, pp. 278-81. Esto incluye referencias abundantes a los escritos de la época.

26 Hay una colección de los textos pertinentes sobre la teoría de las Escrituras en R. G. Grützmacher, *Textbuch zur deutschen systematischen Theologie und ihrer Geschichte vom 16. bis 20 Jahrhundert* (Bern, 1961), 1:13-15; C. H. Ratschow, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, 2 vols. (Gütersloh, 1964), 1:71-137.

27 Quenstedt, *Systema*, 1. 1. 1. 13.

una disciplina objetiva que el incrédulo pueda dominar con sólo examinar el texto de la Biblia. Puesto que el contenido de la teología no es otro que Cristo mismo, quien solamente puede conocerse mediante la fe, únicamente quienes creen en Cristo pueden ser teólogos.[28] Su tarea es práctica, no en el sentido de que se limite a las cuestiones éticas, sino en el sentido de que su propósito es llevar a la creencia correcta y a la piedad que conduce a la salvación. La teología no es por tanto una disciplina teórica en la que el conocimiento se busque como un fin en sí. Sobre esa base el luteranismo ortodoxo rechazó todo intento de desarrollar una teología basada en la curiosidad intelectual, o de investigar asuntos que Dios no hubiera revelado.

Aunque las Escrituras son el primer principio de la teología, esto no quiere decir que no haya lugar para la filosofía en la tarea teológica. Al contrario, ya a fines del siglo diecisiete había comenzado en Helmstedt un despertar del interés en Aristóteles que pasó de allí a casi todas las demás universidades alemanas. Tras sus primeros pasos, este despertar del aristotelismo comenzó a utilizar las obras de Suárez y de otros metafísicos españoles. Por último, Gerhard reintrodujo la metafísica al campo de la teología, utilizando también los trabajos de Suárez y de sus seguidores alemanes. Luego, precisamente en el momento en que la controversia entre luteranos y jesuitas llegaba a su punto más amargo, ambos bandos trabajaban sobre las mismas bases metafísicas. Esta es una de la razones por las cuales la ortodoxia luterana frecuentemente recibe el nombre de «escolasticismo protestante».

Por otra parte, sin embargo, la ortodoxia luterana evitaba caer en el racionalismo, cuya principal expresión en esos tiempos era el socinianismo. Como ya hemos visto, la doctrina típica del socinianismo era la negación de la Trinidad a base de una crítica racionalista. Lo mismo era cierto de otras cuestiones religiosas, interpretadas todas en términos racionalistas y humanistas. Desde el punto de vista de la ortodoxia luterana, esto constituía una grave amenaza a la fe, no solamente porque negaba dogmas particulares, sino especialmente porque hacía de la razón humana el árbitro supremo en asuntos de fe. En respuesta a tal amenaza, los teólogos luteranos insistieron en la revelación como base del dogma, y en la necesidad de aceptar todos los dogmas a fin de no incurrir en el pecado del orgullo. Esto, unido a la oposición constante al sincretismo de Calixto, llevó a los teólogos ortodoxos a desarrollar sistemas rígidos y detallados.

28 Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, p. 111.

Fue la existencia de tales sistemas detallados, formulados casi siempre en las cátedras de teología de las universidades alemanas, lo que le dio origen al título de «escolasticismo protestante» para referirse a la teología del siglo XVII. Ese título se emplea normalmente en términos despectivos, e implica que la teología del siglo XVII perdió de vista los grandes descubrimientos de Lutero y volvió a caer en metodologías y metas que eran semejantes a las de los peores tiempos del escolasticismo medieval. No cabe duda de que hay cierta verdad en tal juicio; pero también hay buena parte de falsedad. Ciertamente, la ortodoxia luterana carecía de la frescura y libertad de Lutero y de los primeros reformadores. Su intento de sistematizarlo todo frecuentemente se acercó a un legalismo que el propio Lutero hubiera rechazado. Su uso de la metafísica de Aristóteles —otra razón por la que se le ha llamado «escolasticismo»— tampoco hubiera sido del agrado de Lutero. Su doctrina de la justificación por la fe frecuentemente parecía no ser sino otra versión de la justificación por las obras —excepto que ahora la fe era la única obra que contaba. Y sin embargo, también es preciso decir que en su sistematización misma, y en su atención a las cuestiones de detalles, el escolasticismo protestante mantuvo viva la herencia de la tradición luterana. Su insistencia en la necesidad de la revelación ciertamente se acerca mucho más a Lutero que a los racionalistas que en el siglo XVIII la acusaron de haber abandonado los descubrimientos de Lutero. En resumen, los teólogos de la ortodoxia luterana fueron para Lutero lo mismo que sus epígonos fueron para Alejandro: miembros de una generación posterior, carentes del genio del fundador, pero sin los cuales la obra de ese fundador hubiera sido en vano.

X

La teología reformada después de Calvino

Aunque corrientemente se piensa que el calvinismo y la teología reformada son idénticos, en realidad esto no es del todo exacto. Algunas de las características de la teología reformada ya habían tomado forma en la obra de Zwinglio, Bucero, Ecolampadio y otros que habían precedido a Calvino. En tiempos de Calvino, varios teólogos hicieron sus propias contribuciones a la tradición reformada relativamente independientes de la obra del propio Calvino. El nombre que se daban a sí mismos era «reformados», y el de «calvinistas» solamente les fue aplicado posteriormente como señal de herejía por sus opositores, tanto luteranos como católicos. Lo que es más, lo que a la postre recibió el nombre de «calvinismo», aunque se derivaba principalmente de Calvino mismo, de varias maneras sutiles difería de lo que se encuentra en la *Institución de la religión cristiana*. A fin de mostrar cómo tuvo lugar ese proceso, y cómo le dio forma al calvinismo, comenzaremos este capítulo con un breve resumen del desarrollo de la teología reformada durante el siglo XVI, tanto aparte de Calvino como después de él. Tornaremos entonces nuestra atención hacia el tema de cómo la teología reformada, a la que se daba en nombre de «calvinismo» cada vez

más frecuentemente, se desarrolló en diversos lugares de Europa: Suiza, Alemania, los países bajos, Francia, Escocia e Inglaterra, en ese orden. Es nuestra esperanza que tal resumen sirva para mostrar en qué medida lo que vino a llamarse «calvinismo» se derivaba de Calvino mismo, y en qué medida no.

La teología reformada durante el siglo XVI

La indudable grandeza de Calvino como teólogo, organizador y líder de la Iglesia tiende a eclipsar la importancia de varias luces menores que brillaron en Suiza y en otros lugares antes, durante, y después del propio Calvino. Tal es ciertamente el caso de Zwinglio, quien fue sin lugar a dudas el primer gran teólogo reformado, pero cuya estatura sufre en comparación con Calvino. Después del *Consenso de Zurich* de 1549, según las opiniones de Calvino sobre la eucaristía iban logrando mayor aceptación entre los protestantes suizos, la teología de Zwinglio fue quedando relegada. Y sin embargo, en un punto importantísimo mucho de lo que después se llamó «calvinismo» se asemejaba más a Zwinglio que a Calvino. Este punto es la doctrina de la predestinación, que Zwinglio había discutido en relación con la providencia y la creación, mientras que Calvino la había colocado dentro del marco de la soteriología. Como veremos, esto tuvo por resultado el desarrollo de una doctrina «calvinista» de la predestinación que iba mucho más allá de la de Calvino. Ya hemos tenido oportunidad de mostrar la influencia de Bucero sobre Calvino, especialmente en lo que se refiere a la eucaristía y la eclesiología. Juan Ecolampadio (1482-1531),[1] el reformador de Basilea, apoyó a Zwinglio tanto en su teología como en su política exterior. Sus estudios bíblicos y patrísticos fueron una contribución importante tanto al propio Calvino como a otros teólogos reformados. Wolfhang Fabricius Capito (1478-1541),[2] quien apoyó a Bucero en Estrasburgo, hombre erudito que tenía doctorados en medicina, derecho y teología, esparció la teología reformada por todo el sur de Alemania, y buena parte del supuesto calvinismo que tantas quejas levantó entre los luteranos de la región era en realidad la obra de Capito.

1 H.R. Guggisberg, «Oekolampad, Johannes», *RGG*, IV:1567-68; E.G. Rupp, *Patterns of Reformation* (London, 1969), pp. 3-46; cf. E. Staehlin, *Oekolampad-bibliographie* (Nieuwkoop, 1963).

2 R. Stupperich, «Capito, Wolfgang», *RGG*, I:1613: J.M. Kittelson, *Wolfgang Capito: From Humanist to Reformer* (Leiden, 1975).

Por lo tanto, Calvino tuvo varios antecesores cuya obra a la postre se unió a la gran corriente de lo que después se llamó calvinismo.

Cuatro nombres se destacan como los más importantes y característicos de la teología reformada durante el siglo XVI, aparte del de Calvino: Pedro Mártir Vermigli, Jerónimo Zanchi, Teodoro Beza y Zacarías Ursino.

Pedro Mártir Vermigli (1499-1562)[3] era natural de Florencia, y sufrió el influjo de Juan de Valdés en Nápoles. Tras varios esfuerzos fallidos de promover la reforma en Italia, huyó a Zurich y luego a Estrasburgo, donde fue profesor de teología. En el 1547, a petición del arzobispo Cranmer, fue a Inglaterra para servir como profesor de teología en Oxford. Posiblemente sus opiniones hayan sido impactadas por el *Libro de oración común* de 1552, así como por los *Cuarenta y dos artículos* del año siguiente. En el 1553 regresó a Estrasburgo, y tres años más tarde vino a ser profesor de hebreo en Zurich. Ocupó esa posición hasta su muerte en el 1562.

La importancia de Pedro Mártir Vermigli en el desarrollo de la ortodoxia reformada se encuentra más en cuestiones metodológicas que de contenido. Esto se debe a que, aunque en el contenido de su teología Vermigli se aproximaba a Calvino y Bucero, su metodología llevaba el sello de Aristóteles en mucho mayor grado que cualquiera otro teólogo reformado de su época. Había estudiado en Padua durante ocho años, y la universidad de esa ciudad italiana era el centro de un gran renacer del aristotelismo. Mientras estaba todavía en Italia, estableció en Lucca una escuela en la que se estudiaba tanto la Escritura como a Aristóteles, con la esperanza de lograr una reforma de la Iglesia por esos medios. Fue en esa escuela que Zanchi recibió buena parte de su instrucción teológica. Posteriormente, cuando Pedro Mártir era profesor en Estrasburgo, incluyó entre los temas sobre los cuales dictó conferencias la *Etica* de Aristóteles.

Luego, Pedro Mártir Vermigli introdujo en la teología reformada una metodología que tendría gran importancia en el desarrollo posterior de esa teología. Mientras Calvino partía de la revelación concreta de Dios, y siempre tuvo un sentido sobrecogedor del misterio de la voluntad divina, la teología reformada posterior cada vez más tendió a seguir un

3 J.C. McLelland, *The Visible Words of God: An Exposition of the Sacramental Theology of Peter Martyr Vermigli, A.D. 1500-1562* (Grand Rapids, Michigan, 1957); P. McNair, *Peter Martyr in Italy: An Anatomy of Apostasy* (Oxford, 1967); K. Sturm, *Die Theologie Peter Martyr Vermiglis während seines ersten Aufenhalts in Strassburg (1542-1547)* (Neukirchen-Vluyn: 1971); J.C. McLelland, ed., *Peter Martyr Vermigli: An Italian Reformer* (Ontario, 1980).

proceso deductivo que se iniciaba en los decretos divinos y a partir de ellos se movía a los casos y circunstancias particulares. Por tanto, aunque Pedro Mártir Vermigli no participó personalmente en el debate, la controversia posterior entre infralapsarianismo y supralapsarianismo fue el resultado del método que él introdujo en la teología reformada. Ese método es también la razón por la que los teólogos reformados posteriores colocaron la doctrina de la predestinación bajo el encabezado de la doctrina de Dios, abandonando así la práctica de Calvino de colocarla bajo el encabezado de la soteriología.[4]

Jerónimo Zanchi (1516-1590) también fue italiano, y discípulo de Pedro Mártir Vermigli. En el 1550, pocos meses después de que Vermigli salió de Italia, Zanchi se vió obligado a imitarlo para salvar la vida. Tras una breve estadía en Ginebra, fue profesor de teología en Estrasburgo, donde permaneció casi once años. Durante la mayor parte de ese tiempo los jefes luteranos más estrictos de esa ciudad lo miraban con suspicacia. La presión llegó a ser tal que a la postre aceptó la *Confesión de Augsburgo*, aunque insistiendo en que la interpretaba «de manera ortodoxa». Esta controversia y otras más le impulsaron a abandonar Estrasburgo, primero para ocupar un pastorado, y luego, tras cuatro años, para ocupar la cátedra de teología en Heidelberg que Ursino había ocupado antes. Fue allí que escribió la mayor parte de sus obras teológicas, que se referían principalmente a cuestiones tales como la predestinación y la doctrina de la trinidad.[5]

Por lo que antecede se ve que Zanchi no era persona demasiado inclinada hacia las ortodoxias rígidas, ni cazador de herejes. Era más bien persona amante de la paz. Y sin embargo, en lo que se refiere a la predestinación, fue uno de los principales participantes en el proceso de esquematización que señala la diferencia entre Calvino y el calvinismo posterior.

La doctrina de la predestinación de Zanchi se encuentra sistemáticamente expuesta en su tratado sobre *La doctrina de la predestinación absoluta expuesta y defendida*.[6] El modo en que Zanchi interpreta esa doctrina y su relación con el resto de la teología puede verse en el hecho mismo de que comienza su tratado con una serie de «observaciones sobre los atributos divinos que son premisas necesarias para mejor

4 Véase, J.C. McLelland, «The Reformed Doctrine of Predestination (According to Peter Martyr)», *SJT*, VIII (1955): 255-71.

5 *Opera omnia* (S. Crispin, 1619), VIII vols.

6 Hay una traducción al inglés: J. Zanchius, *Absolute Predestination* (Evansville, Indiana: n.d.).

comprender la doctrina de la predestinación».[7] Desde el comienzo mismo de su obra, Zanchi señala que la base de la doctrina de la predestinación es la presciencia divina, porque «Dios es y siempre ha sido tan sabiamente perfecto, que nunca cosa alguna ha podido ni puede escapar a su ciencia. Dios sabía, desde toda la eternidad, no solamente lo que Dios mismo se proponía hacer, sino también todo lo que inclinaría o permitiría a otros hacer».[8] La omnisciencia divina, unida a la omnipotencia, implica que todo —y no solamente el destino eterno de los humanos— ha sido predeterminado por Dios. «Todo lo que sucede en virtud de la voluntad omnipotente y absoluta de Dios, que es la causa primera y suprema de todas las cosas».[9] Dentro de ese contexto, la «predestinación» significa no solamente la decisión divina que hace que algunos sean salvos y otros no, sino también el gobierno divino sobre todas las cosas, que predetermina todos los acontecimientos.[10] A base de tales premisas, se hace imposible refutar la doctrina característicamente calvinista de la expiación restringida: «así como Dios no quiso que cada individuo se salvara, tampoco quiso que Cristo muriera propia e inmediatamente por cada persona, y por tanto se sigue que, aunque la sangre de Cristo era suficiente para la redención de todos a base de su propio poder intrínseco, sin embargo, a consecuencia de la decisión del Padre, Cristo la vertió intencionalmente, y por lo tanto inmediata y efectivamente, sólo para los elegidos».[11]

Es importante notar que, tras establecer con lógica fría e inexorable las doctrinas de la predestinación doble y de la expiación limitada, Zanchi se dedica a mostrar el valor pastoral y devocional de esas doctrinas. Por tanto lo que tenemos aquí no es un racionalismo frío e inhumano. Pero a pesar de todo ello sigue siendo cierto que Zanchi ha transformado la doctrina de Calvino sobre la predestinación, no tanto en su contenido como en su tono, al hacer de ella una doctrina que puede demostrarse a partir de la naturaleza de Dios, más bien que una doctrina mediante la cual el teólogo trata de expresar la experiencia de la gracia.

Teodoro Beza (1519-1605) fue invitado por Calvino a enseñar en la Academia de Ginebra. Después de la muerte de Calvino vino a ser líder

7 Sobre la relación entre la doctrina de Dios de Zanchi y su modo de ver la predestinación, véase: O. Gründler, *Die Gotteslehre Girolami Zanchius und ihre Bedeutung für seine Lehre von der Prädestination* (Neunkirchen, 1965).

8 *Absolute Predestination*, pp. 24-25.

9 *Ibid.*, p. 30.

10 *Ibid.*, p. 63.

11 *Ibid.*, p. 33.

del movimiento reformado, tanto en Ginebra como en el resto de Suiza.[12] Aunque era un hábil estudioso del Nuevo Testamento —su edición griega del Nuevo Testamento marcó nuevas pautas para la erudición y la crítica textual— Beza nos interesa aquí principalmente como teólogo. Desde ese punto de vista sus principales obras son su *Confesión de la fe cristiana* (1560) y sus *Tratados teológicos* (1570-1582). La teología de Beza se asemeja a la de Zanchi por cuanto, al mismo tiempo que no pretende ser más que expositor y continuador de las opiniones de Calvino, distorsionó esas opiniones de maneras sutiles pero importantes. Por ejemplo, Beza también hizo de la predestinación una consecuencia que podía deducirse del conocimiento, la voluntad y el poder divino, y por lo tanto tendió a confundirla con el predeterminismo.[13] Como Zanchi, Beza insistió sobre la teoría de la expiación limitada (que era una conclusión que bien podría derivarse de algunas de las premisas de Calvino, pero que el propio Calvino nunca sostuvo). La forma de gobierno presbiteriana, que Calvino y otros habían desarrollado en Ginebra, pero que nunca tuvieron por esencial, vino a ser en la obra de Beza la única permitida por las Escrituras. Calvino había sobrepasado a Lutero al afirmar el derecho a resistir al gobierno tiránico, pero siempre había insistido en la doctrina tradicional de que tal resistencia es prerrogativa y obligación de las autoridades menores, y que los individuos no tienen derecho a tomarla en sus propias manos. En contraste, Beza casi llegó a incitar a la rebelión contra los tiranos —que para él eran todos los gobernantes católicos.

En breve, Beza fue en varios modos un exponente claro y consecuente de la teología de Calvino, pero esa misma claridad y consecuencia implicaban que había perdido mucho del sentido de misterio y del frescor que se encontraban en la obra de su maestro. Para él la Biblia parecía ser más bien una serie de proposiciones, todas inspiradas de igual modo y por tanto todas de igual importancia, y esas proposiciones se unían todas para formar el sistema calvinista. En aquellos lugares en que Calvino se había negado a precisar todos los puntos —por ejemplo,

12 F.L. Gardy, *Bibliographie des oeuvres théologiques, littéraires, historiques et juridiques de Thèodore de Bèze* (Genève, 1960). Véase especialmente, W. Kickel, *Vernunft undOffenbarung bei Theodore Beza: Zum Problem des Verhältnisses von Theologie, Philosophie und Staat* (Neukirchen-Vluyn, 1967); T. Maruyama, *The Ecclesiology of Theodore Beza: The Reform of the True Church* (Genève, 1978).

13 «Dios es inmutable en sus consejos, e incapaz de errar en ellos, o de ser impedido en su ejecución, y de hecho se sigue que todo lo que les sucede a los humanos ha sido eternamente ordenado por Dios, según lo que hemos dicho acerca de la providencia». Beza, *Confession de la foy chrestienne*, sexta edición (Genève, 1563), p. 5.

el modo de inspiración de las Escrituras, el supralapsarianismo, la expiación limitada, y otros— Beza sencillamente llevó el sistema calvinista hasta sus últimas consecuencias.[14]

Zacarías Ursino (1534-1583) pasó la mayor parte de su juventud en Wittenberg, donde fue amigo y discípulo de Melanchthon. También viajó extensamente, y sus visitas a Suiza parecen haber fortalecido su inclinación hacia una interpretación «calvinista» de la cena del Señor. En todo caso, cuando se desataron entre los luteranos las controversias que hemos estudiado anteriormente, se le acusó de ser «criptocalvinista» y a la postre se le forzó a refugiarse en el Palatinado, a donde se le invitó gracias a la intervención de Pedro Mártir Vermigli. Cuando creció la distancia entre los luteranos y los calvinistas, sobre todo en cuanto al modo en que Cristo está presente en la eucaristía, se le pidió a Ursino —juntamente con Gaspar Oleviano— que compusiera lo que más tarde se conoció como el *Catecismo de Heidelberg* (1563), que vino a ser la confesión de fe de la Iglesia reformada alemana.[15]

Hay un marcado contraste entre Ursino, por una parte, y Vermigli, Zanchi y Beza por otra. Esto se debe, en parte al menos, a las condiciones políticas y eclesiásticas en el Palatinado, donde era necesario ser moderado e irénico. Pero en todo caso, Ursino era menos dogmático que los otros tres, y hasta parece haber comprendido a Calvino mejor que ellos, al menos en algunos puntos. Así, por ejemplo, el *Catecismo de Heidelberg* —que es mayormente obra suya— no pretende probar la predestinación como consecuencia de la naturaleza de Dios, sino que más bien la coloca tras la doctrina de la iglesia como expresión de la experiencia de la salvación. Al comentar sobre el *Catecismo*, Ursino no trata de probar lo que esa confesión dice relacionando la predestinación con los atributos divinos, a la manera de Zanchi, sino que más bien trata de mostrar la importancia pastoral de la predestinación. «En lo que se refiere a la reprobación, nadie debe tratar de determinar cosa alguna con certeza, ni en lo que se refiere a sí mismo, ni en lo que se refiere a otra persona,

14 Hay una comparación breve pero excelente entre Calvino y Beza en B. Hall, «Calvin against the Calvinists», en G.E. Duffield, ed., *John Calvin* (Grand Rapids, Michigan, 1966), pp. 25-28. J. Raitt, *The Eucharistic Theology of Theodore Beza: Development of the Reformed Doctrine* (Chambersburg, Pennsylvania, 1972), muestra que también en lo que se refiere a la doctrina eucarística Beza sirve de puente entre Calvino y el calvinismo posterior.

15 Sobre el desarrollo histórico de su teología, y las influencias y circunstancias que guiaron ese desarrollo, véase: E.K. Sturm, *Der junge Zacharias Ursin: Sein Weg vom Philippismus zum Calvinismus (1534-1562)* (Neunkirchen, 1972). Un buen estudio de algunos de los elementos de su teología es el de W. Metz, *Necessitas satisfactionis? Eine systematische Studie zu den Fragen 12-18 des Heidelberger Katechismus und zur Theologie des Zacharias Ursinus* (Zürich, 1970).

antes del fin de su vida, puesto que quien todavía no se ha convertido, puede hacerlo antes de su muerte. Luego nadie debe decidir acerca de otros que son réprobos, sino que siempre ha de esperarse lo mejor. Por otra parte, con respecto a sí mismo, cada cual ha de creer con certeza que se cuenta entre los electos; porque tenemos el mandamiento universal de que todos han de arrepentirse y de creer en el evangelio».[16]

En breve, poco tras la muerte de Calvino, y aún antes de ella, su teología estaba siendo esquematizada por teólogos tales como Vermigli, Zanchi y Beza, a pesar de que también había un Ursino que parece haber entendido algo del dinamismo y el frescor del sistema de Calvino. Este proceso de esclerotización, que comenzó tan temprano, recibió mayor impulso en el siglo XVII gracias a las diversas controversias en que el calvinismo se vio involucrado. Son esas controversias las que ahora han de ocupar nuestra atención. Las discutiremos en el siguiente orden: primero nos ocuparemos de la historia posterior del calvinismo en Suiza y Alemania. Luego nos ocuparemos de los Países Bajos, donde los acontecimientos que tuvieron lugar merecen discusión aparte. Tras esto nos ocuparemos brevemente del calvinismo francés. Por último estudiaremos la historia del calvinismo en la Gran Bretaña —primero en Escocia y luego en Inglaterra.

El calvinismo en Suiza y Alemania

El documento teológico más importante e influyente que se produjo en Suiza tras la muerte de Calvino fue la *Segunda confesión helvética*. Como ya hemos señalado, *el Consenso de Zurich* de 1549, del que fueron partícipes tanto Calvino como Bullinger, unió las fuerzas del calvinismo y de los zwinglianos en una sola tradición reformada. Pero tal *Consenso* nunca llegó a ser una confesión generalmente aceptada por las diversas ramas de la iglesia reformada. Tal distinción le cupo a la *Segunda confesión helvética*, que no fue compuesta por un calvinista en el sentido estricto, sino más bien por el zwingliano Bullinger. Bullinger había escrito la mayor parte del texto de esa confesión en el 1561, pero no la había circulado ampliamente hasta que el elector del Palatinado, Federico III, le pidió que prepara una confesión reformada semejante a la que los luteranos habían presentado ante la Dieta de Ausburgo. Federico necesitaba tal confesión porque la Dieta del imperio estaba a punto de reunirse, y temía que le fuera necesario mostrar que la teología

16 *Commentary on the Heidelberg Catechism* (Grand Rapids, Michigan, 1954), p. 301.

de la iglesia en sus territorios no se apartaba de la tradición auténtica de la iglesia. Cuando Bullinger recibió la petición del elector, pensó que el texto que había escrito años antes sería una respuesta adecuada, y por lo tanto se lo envió. Al mismo tiempo, mandó copias a Ginebra y a Berna para recibir las reacciones y respuestas de las iglesias reformadas en esas ciudades. Tras alguna correspondencia y cambios menores —principalmente en el prefacio, que fue completamente reescrito— la *Segunda confesión helvética* fue aceptada por casi todas las iglesias reformadas de Suiza (1566) —las excepciones principales fueron Neuchâtel, que la firmó dos años después, y Basilea, que no la aceptó sino hasta el siglo siguiente. El mismo año en que fue publicada fue adoptada también por el Sínodo de Escocia en Glasgow, y al año siguiente la Iglesia Reformada Húngara también la aceptó. La *Confesión polaca*, promulgada por la Iglesia Reformada de Polonia en el 1570, no es sino una revisión de la *Segunda confesión helvética*. Aunque los reformados franceses no la aceptaron como su confesión de fe, esto se debió únicamente a que ya tenían su propia confesión, y por lo tanto en el 1571, en el sínodo de La Rochelle, declararon que la *Segunda confesión helvética* era una verdadera confesión de la doctrina cristiana correcta.[17] Puesto que fue escrita por Bullinger, quien no era en el sentido estricto calvinista, con el propósito de llegar a una conciliación, la *Segunda confesión helvética* sirvió de fuerza moderadora en el movimiento hacia la ortodoxia calvinista rígida. Por cierto, la mayor parte de las áreas donde esa confesión fue promulgada lograron evadir las consecuencias más extremas de esa ortodoxia.

No cabe duda de que se trata de un documento reformado, con fuerte influencia calvinista. La cena del Señor se interpreta, como lo había hecho antes el *Consenso de Zurich*, en términos típicamente calvinistas (capítulo 21). En lo que se refiere a la predestinación, esta confesión se encuentra en un punto intermedio entre el propio Calvino y los calvinistas posteriores que acabamos de estudiar, ya que coloca esa doctrina, al igual que ellos, tras la doctrina de Dios, de tal modo que casi parece ser un prefacio a la doctrina de la salvación. Por tanto, la doctrina de la predestinación de la *Segunda confesión helvética* puede interpretarse como un eslabón entre Calvino y los calvinistas posteriores.

17 Sobre la historia, texto y autoridad de la *Segunda confesión helvética*, véase la introducción de J. Courvoisier *La confession helvétique postérieure* (Neuchâtel, 1944), pp. 7-23. Sobre su contenido, véase, E. Koch, *Die Theologie der Confessio Helvetica Posterior* (Neunkirchen-Vluyn, 1968).

El otro punto en que la *Segunda confesión helvética* sirve de puente entre Calvino y la ortodoxia calvinista es la doctrina de la inspiración de la Escritura. Calvino ciertamente creía en esa inspiración. Empero no comenzaba su teología con una discusión de ella. De hecho, nunca la discutió detalladamente, y hasta parece haberse percatado de los peligros del literalismo bíblico extremo. La *Segunda confesión helvética*, por otra parte, comienza afirmando que la Sagrada Escritura es la Palabra de Dios completamente inspirada por Dios. Una vez más, este cambio en la estructura del sistema teológico no parece afectar grandemente el contenido de la *Confesión* misma. Pero es el principio de un proceso que llevó a hacer de la Biblia un libro de decretos divinos de cuyo texto se deriva la teología como una serie de proposiciones. Como veremos más adelante, en ese sentido la *Segunda confesión helvética* es precursora de la *Confesión de Westminster*.

Por otra parte, en Ginebra la influencia de Beza era grande, y a partir de esa ciudad se fue expandiendo por otras partes de Suiza. Esto puede verse en los casos de Samuel Uber y Claude Aubery. Samuel Uber acusó al pastor Abraham Musculus, supralapsario, de no ser fiel a la doctrina de Calvino.[18] También criticó a Beza por haber declarado que la plaga era contagiosa y que les era lícito a los cristianos huir de ella. Tras una serie de debates que no es necesario relatar aquí, el Gran Consejo de Berna le condenó en el 1588 —el mismo Gran Consejo que dos décadas antes había prohibido toda discusión de los decretos divinos y había prohibido el estudio de *Institución de la religión cristiana* en la Academia de Lausanne.[19] El caso de Claude Aubery era teológicamente diferente, pero el resultado fue el mismo. Sus opiniones eran semejantes a las de Andreas Osiander —es decir, que la justificación no es la imputación de la justicia divina, sino que de algún modo Cristo reside o se encuentra dentro de nosotros, y que es la justicia de Cristo en nosotros lo que Dios ve. También él fue condenado en la misma fecha y por las mismas autoridades, en parte a través de la influencia de Beza y de la autoridad de Calvino.[20] Luego, el calvinismo —y especialmente el calvinismo tal y como Beza lo entendía— iba expandiéndose a través de toda Suiza, donde anteriormente muchos se habían resistido a aceptarlo.

18 G. Adam, *Der Streit*, pp. 50-90.

19 H. Vuilleumer, *Historie de l'Eglise Réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois*, tome II: *L'orthdoxie confessionnelle* (Lausanne, 1928), pp. 131-34.

20 *Ibid.*, pp. 134-41. Vuilleumer pasa entonces a mostrar que la influencia de Aubery no desapareció inmediatamente.

Tras la muerte de Beza, los principales líderes de la ortodoxia calvinista en Suiza fueron Benedicto y François Turretin, padre e hijo. Benedicto Turretin —o Turretini— (1588-1631) era italiano de nacimiento, y fue parte de la misma escuela sostenedora de la doctrina extrema de la predestinación que ya hemos visto representada en Vermigli y Zanchi. Fue factor determinante en el proceso que llevó a los reformados suizos a apoyar las decisiones del Sínodo de Dort, que condenó a los arminianos y que estudiaremos más adelante en el presente capítulo. Sin embargo, debe señalarse que posteriormente pidió que se tratase a los arminianos con tolerancia y moderación.

El hijo de Benedicto, François (1623-1687), fue probablemente el teólogo más importante en toda la ortodoxia calvinista en el continente europeo.[21] Aunque participó en las controversias relacionadas con la teología procedente de Saumur en Francia —que discutiremos en breve— su obra más conocida es su *Institutiones theologiae elenchticae* en tres volúmenes, publicados entre el 1679 y el 1685. Estos tres volúmenes son probablemente el tratado de teología dogmática más sistemático y completo que los reformados produjeron tras la *Institución* de Calvino, y un breve examen de algunos de sus puntos bastará para mostrar la naturaleza del calvinismo en el continente europeo durante el siglo XVII.

Tras varios prolegómenos que son muy semejantes a lo que podría encontrarse en cualquier otra teología escolástica, Turretin se ocupa de la autoridad de las Escrituras. Su interés aquí consiste en mostrar que las Escrituras son la única autoridad a que la teología cristiana ha de sujetarse, y que la tradición no le ha de ser yuxtapuesta. Esto no es sino la posición protestante tradicional, que Turretin toma de los reformadores del siglo XVI. Pero entonces pasa a discutir detalles tales como si la Septuaginta es inspirada o no, y si el texto de las Escrituras ha sido de alguna manera corrompido por la tradición de los manuscritos. En ambos casos su respuesta es negativa; pero es importante notar que su argumento con respecto a la posible corrupción del texto se basa en la autoridad del texto mismo: es necesario afirmar que el texto de las Escrituras se ha preservado en toda su pureza porque negarlo sería una negación de la divina providencia. Ciertamente, Dios ha querido revelarnos en las Escrituras todo lo que es necesario para nuestra salvación, y Dios también ha determinado que no habrá otra revelación más allá de ésa. Si Dios permitiera entonces que el texto de la Palabra revelada

21 Véase la bibliografía en J.W. Beardslee, ed., *Reformed Dogmatics* (New York, 1965), pp. 460-63.

fuera corrompido por los copistas, esto sería un fracaso por parte de la divina providencia.[22] Este modo de colocar la doctrina de las Escrituras al principio mismo de la teología sistemática, y luego proceder a definir y clarificar la inerrancia absoluta de las Escrituras, es característico del calvinismo posterior, y no se encuentra en los escritos de Calvino mismo. Esta tendencia culminó en el *Consenso helvético* de 1675, compuesto por Turretin y dos otros teólogos, en el que se declaraba que los puntos de vocalización en el texto hebreo fueron también inspirados, y por tanto no hay error alguno en ellos.

En lo que se refiere a la doctrina de la predestinación, Turretin es típico del calvinismo posterior. Su padre era ardiente defensor de los decretos de Dort. En sus *Instituciones,* François coloca la doctrina de la predestinación precisamente donde hemos visto a otros calvinistas ortodoxos colocarla: tras la doctrina de Dios, casi como un corolario que se sigue de la naturaleza divina. Como en el caso de otros que ya hemos estudiado —Zanchi, Vermigli, etc.— esto implica que su discusión de la predestinación se vuelve más bien un intento de escudriñar la mente de Dios, en lugar de la proclamación de la gracia inmerecida de Dios. Al igual que en el caso de otros calvinistas de la misma época y de fecha posterior, esto le lleva a la cuestión del orden de los decretos divinos, y la cuestión paralela de si Dios decretó la caída o no. Calvino se había abstenido de discutir tales cuestiones, que le parecían encontrarse allende los límites del misterio. Turretin, al igual que muchos otros tras él, les dedicó largas páginas. Su conclusión es que el supralapsarianismo —es decir la opinión según la cual el decreto de la elección y la reprobación fue anterior al decreto sobre la caída— es «repugnante al fundamento de la salvación».[23] Su propia posición es que Dios decretó primero crear la humanidad; segundo, permitir la caída; tercero, elegir algunos de entre la masa de la perdición, al tiempo que permitir a otros permanecer en su corrupción y miseria; cuarto, enviar a Cristo al mundo como mediador y salvador de los electos; y por último, llamar a esos electos a la fe, la justificación, la santificación y la glorificación final.[24] Esto es en el sentido estricto el significado original de la doctrina «infralapsaria». Lo que Turretin afirma no es que Dios haya decretado la predestinación después que la caída tuvo lugar, o que Dios no haya decretado la caída —aunque mediante un decreto permisivo más bien que activo— sino que en el orden de los decretos divinos la predestina-

22 *Inst. theol. elench.*, II: 10. 5.
23 *Ibid.*, IV: 18. 5.
24 *Ibid.*, IV: 18. 22.

ción viene después de la caída, y no viceversa. En el uso posterior, el término «infralapsario» se volvió ambiguo, puesto que se le emplea tanto para referirse a la posición de Turretin como a la opinión de que el decreto de la elección se sigue de la presciencia de Dios con respecto a la caída —o a veces que viene después de la caída misma.

En cuanto a la cuestión de si Cristo murió por toda la humanidad, Turretin sostiene la opinión que ya para esa fecha se había vuelto ortodoxa dentro del calvinismo, según la cual Cristo murió únicamente para los electos, aunque en sí misma esa muerte pudo haber sido suficiente para la redención de todos si Dios así lo hubiese decretado.[25] En lo que se refiere a prácticamente toda otra cuestión, incluso el modo en que Cristo está presente en la cena,[26] sus opiniones siguen el calvinismo estricto. Resulta interesante notar, sin embargo, que le dedica mucho menos espacio y atención a la cena del Señor que a otras cuestiones tales como la predestinación y la expiación limitada. Esto es señal de algo que resultará característico de la ortodoxia calvinista, es decir, que la cuestión de la cena, que originalmente fue la marca distintiva principal del calvinismo, pronto fue eclipsada por los temas de la predestinación, la expiación limitada, la depravación total, y otros semejantes.

Hay otro punto en el que Turretin es exponente típico de la ortodoxia protestante: su estilo y metodología escolásticos. En su obra encontramos una vez más las distinciones interminables y sutiles, los bosquejos rígidos, la sistematización estricta y la teología proposicional que habían caracterizado al escolasticismo medieval tardío. Hay por tanto razón suficiente para llamar a Turretin y a sus contemporáneos «escolásticos protestantes».

Sin embargo, el hecho de que esta clase de calvinismo encontró oposición hasta en la propia Ginebra puede verse en la obra de Jean Alphonse Turretin, hijo de François, quien encabezó una reacción liberal que en el 1725 logró que se abolieran en Ginebra los decretos de Dort y la *Segunda confesión helvética.*[27]

La historia del calvinismo en Alemania durante los siglos XVI y XVII es paralela a la complicadísima historia política de esa nación. No es imposible contar toda esa historia aquí. Baste decir que el calvinismo

25 *Ibid.*, XIV: 14. 9-12.
26 *Ibid.*, XVIII: 28.
27 J.H. Bratt, *The Rise and Development of Calvinism: A Concise History* (Grand Rapids, Michigan, 1959), p. 39; E.G. Léonard, *Historie générale du protestantisme*, tome II: *L'établissement (1564-1700)*, p. 244; M. Heyd, «Un rôle nouveau pour la science: Jean-Alphonse Turretini et les débuts de la théologie naturelle à Genève», *RThPh*, 112 (1980): 25-42.

se encontró constantemente bajo presión en Alemania, puesto que no se le trataba con la misma tolerancia que al luteranismo. Por ello hubo regiones en las que la influencia de Calvino había sido fuerte —como por ejemplo Estrasburgo— que a la postre se unieron a la confesión luterana. En tales circunstancias, el centro más importante del calvinismo durante el siglo XVI fue el Palatinado, con su capital en Heidelberg, donde, gracias a condiciones políticas particulares, el elector favorecía la fe reformada. El *Catecismo de Heidelberg* pronto se volvió el documento principal del calvinismo alemán. Sin embargo, otros teólogos calvinistas frecuentemente acusaban a los teólogos de Heidelberg de haber introducido innovaciones en su teología. En ese contexto, es importante la obra de Tomás Erasto.

Tomás Erasto (1524-1583)[28] era un suizo profesor de medicina en la Universidad de Heidelberg, y miembro del consistorio de la iglesia. Zwingliano en su teología, trató de responder a la influencia del luteranismo en la teología eucarística, y del calvinismo en lo que se refiere al gobierno de la iglesia. En el 1570 se le acusó de ser sociniano, y la iglesia de Heidelberg le excomunicó. Sin embargo, su fama se debe a una obra publicada postumamente, que consistía en una serie de tesis sobre la excomunión en las que sostenía que la tarea de las autoridades civiles consiste en castigar a los cristianos que pecan, y que la iglesia misma no tiene autoridad para excomulgar.[29] Como resultado de ello, se le dio su nombre a la opinión según la cual el estado ha de ser soberano sobre la iglesia aún en cuestiones de disciplina eclesiástica —opinión hoy llamada «erastianismo».

El calvinismo en los Países Bajos

Fue en Holanda, a principios del siglo XVII, que tuvieron lugar algunos de los acontecimientos más importantes en el desarrollo de la ortodoxia calvinista. Tales acontecimientos giraron alrededor de las enseñanzas de Jacobo Arminio y sus seguidores, y del Sínodo de Dort, que a la postre les condenó.

Arminio (1560-1609)[30] era holandés de nacimiento, y su formación teológica había tenido lugar principalmente en la Universidad de Leiden y en Ginebra. Era calvinista convencido, y siguió siéndolo toda su vida, aunque en varios de los puntos que se debatían se apartó clara y conscientemente de las enseñanzas de Calvino. Por tanto, aunque a la postre el término «arminiano» se volvió sinónimo de anticalvinista, ello no se debe a que Arminio se opusiera a las enseñanzas de Calvino en general, sino que tanto él como el calvinismo ortodoxo se dedicaron con tanta atención a las cuestiones de la predestinación, la expiación limitada y otras semejantes, que perdieron de vista el hecho de que la controversia, lejos de ser un debate entre calvinistas y anticalvinistas, era un desacuerdo entre dos grupos de seguidores de Calvino.

Cuando era joven estudioso de las obras de Calvino, Arminio recibió la influencia de Dirk Koornhert, para quien la doctrina de la predestinación tal como la enseñaba el calvinismo estricto era inaceptable, puesto que le parecía negar la justicia de Dios. Estudiando las objeciones de Koornhert, Arminio se convenció de que tenía razón en varios puntos. Sin embargo, esto no hubiera llevado a una gran controversia de no haber sido porque cuatro años más tarde (1603) Arminio fue nombrado profesor de teología en Leiden, donde sus opiniones pronto chocaron con las de su colega Francisco Gomaro (1563-1641).

Gomaro[31] no solamente era calvinista estricto, sino que era también supralapsario. Según él, Dios decretó primero la elección de algunos y la condenación de otros, y luego decretó permitir la caída como medio mediante el cual esa elección y reprobación tendrían efecto. Lo que es más, después de la caída toda la naturaleza humana está totalmente depravada, y Cristo solamente murió por los electos. Su reacción a las enseñanzas de Arminio no demoró, y su ira se exacerbó cuando, tras la muerte de Arminio (1609), la cátedra vacante fue ocupada por Simón Bisschop (1583-1643), cuyas convicciones seguían las mismas líneas generales de las de Arminio. Cuando Gomaro —que ya no estaba en Leiden— y sus seguidores trataron de ejercer presión para que todos los arminianos fuesen destituidos de sus posiciones docentes, cuarenta y seis pastores firmaron la *Remonstrancia* (1610). Este documento, probablemente compuesto por Juan Uyttenbogaert —aunque a veces se le atribuye al propio Bisschop— rechazaba tanto el supralapsarianismo como el infralapsarianismo, así como la opinión de que los electos no podían caer de la gracia, y la teoría de la expiación limitada —es decir, que Cristo no murió por todos.

28 R. Wesel-Roth, *Thomas Erastus: Ein Beitrag Zur Geschichte der reformierten Kirche und zur Lehre von der Staatssouveränität* (Lahr, Baden, 1954).

29 Hay una traducción inglesa: *The Theses of Erastus Touching Excommunication* (Edinburgh, 1844).

30 Hay una excelente biografía: C. Bangs, *Arminius: A Study in the Dutch Reformation* (Nashville, 1971). Esta biografía incluye una bibliografía excelente, pp. 361-68. Existe también una traducción inglesa de los escritos de Arminio: J. Nichols y W.R. Bagnall, eds., *The Writings of James Arminius*, reimpresión (Grand Rapids, Michigan, 1956), 3 vols.

31 Véase G.P. Van Itterzon, *Franciscus Gomarus* (Den Haag, 1930).

En todos estos puntos, los «remonstrantes» —como se les llamaba entonces— no hacían sino tomar la posición que antes había sostenido Arminio, y por esa razón se les llama arminianos. Luego, a fin de comprender sus opiniones, debemos detenernos a discutir lo que Arminio había enseñado con respecto a los puntos que se debatían.

En cuanto a la predestinación, Arminio había comenzado estando en desacuerdo con el supralapsarianismo extremo de Gomaro, pero a la postre había llegado a la conclusión de que también el infralapsarianismo erraba. Aunque es cierto que en muchos puntos Arminio era un racionalista, es importante señalar que también sus opositores eran racionalistas en el sentido de que trataban de probar la predestinación como consecuencia de la naturaleza de Dios, y que Arminio insistía en que cualquier doctrina de la predestinación ha de ser cristocéntrica y ha de servir para edificación de los fieles. Luego, al atacar la predestinación extrema que sostenían los supralapsarios, Arminio señalaba, entre otras, dos razones por las que no podía aceptar esa opinión: «(1) porque esta predestinación no es el decreto de Dios mediante el cual Cristo es puesto por Dios como salvador, cabeza y fundamento de los que han de ser herederos de la salvación. Y sin embargo ese decreto es el único fundamento del cristianismo. (2) Porque la doctrina esa de la predestinación no es doctrina tal que, mediante la fe, nosotros como piedras vivas podamos ser edificados en Cristo, la única piedra del fundamento, y ser unidos a El de igual modo que los miembros del cuerpo se unen a su cabeza».[32]

Luego, la doctrina de la predestinación de Arminio está en desacuerdo con la de los gomaristas en dos puntos básicos. En primer lugar, es más estrictamente cristocéntrica —y en ese punto se acercaba más a Calvino que Gomaro. Y, en segundo lugar, es una predestinación que se basa en la presciencia que Dios tiene de la fe futura de los electos. Luego, Arminio insiste en que el primerísimo «decreto absoluto de Dios sobre la salvación del humano pecador, es el decreto que establece a su Hijo, Jesucristo, como mediador».[33] Los decretos segundo y tercero eran entonces que Dios salvaría a todos los que se arrepintieran y creyeran, y que Dios proveería los medios para hacer disponibles ese arrepentimiento y fe. Sigue entonces lo que Arminio llama el cuarto decreto, que muestra claramente el modo en que él entiende la predestinación: «después de éstos viene el cuarto decreto, mediante el cual Dios decretó salvar a ciertas personas y condenar a otras. Este decreto

32 Nichols and Bagnall, *The Writings of James Arminius*, I: 216-17.
33 *Ibid.*, I:247.

tiene su fundamento en la presciencia divina, mediante la cual sabía Dios desde toda la eternidad quiénes, mediante su gracia previniente, llegarían a creer, y mediante su gracia subsiguiente perseverarían».[34] Por tanto, tenían razón los calvinistas estrictos al afirmar que el modo en que Arminio entendía la predestinación destruía el propósito mismo de esa doctrina, que consistía en asegurarse de que nadie pudiera jactarse de su propia salvación. Ciertamente, si la causa de nuestra elección no es otra que la presciencia que Dios tiene de nuestro arrepentimiento y fe, se sigue que lo que determina la salvación es nuestra propia respuesta al llamado del evangelio, es decir, nuestra propia fe, y no la gracia de Dios.

A fin de evitar esa consecuencia, Arminio apelaba a lo que llamaba la «gracia previniente», a que hace referencia la cita que acabamos de dar. Según él, esa gracia previniente le ha sido dada por Dios a todos, y es suficiente para poder creer, a pesar de nuestra pecaminosidad, y por tanto basta para la salvación. Luego, la diferencia entre los electos y los réprobos se encuentra en que unos creen y otros no, al mismo tiempo que Dios siempre ha sabido cuál ha de ser la decisión de cada cual. Por tanto, «la gracia suficiente para la salvación les es dada tanto a los electos como a los que no lo son, de tal modo que, si así lo desean puedan creer o no creer, puedan ser salvos o no».[35] La gracia, entonces, no es irresistible, como sostenían los gomaristas.

Esto a su vez implica que Cristo murió por toda la raza humana, y que la doctrina de la expiación limitada debe rechazarse.

> El punto en discusión es... si se puede decir correctamente que, cuando Dios decidió que su propio Hijo se hiciera hombre y muriera por los pecados, lo decidió haciendo la distinción de que asumiría solamente por unos pocos la naturaleza humana que tenía en común con todos; que sufriría solamente por unos pocos la muerte que podía ser el precio por el pecado de todos, y por el primer pecado que todos cometimos juntamente en Adán. ...Ustedes responden afirmativamente a esa pregunta, y por tanto es con razón que su doctrina ha de ser rechazada.[36]

Por último, Arminio sostenía que, precisamente porque la gracia es resistible, es posible abandonarla y caer de ella o, como él diría, que «es

34 *Ibid.*, I:248.
35 *Ibid.*, I:367.
36 *Ibid.*, III:452-53.

cierto que a veces los que han sido regenerados pierden la gracia del Espíritu Santo».[37] Tal opinión les parecía particularmente ofensiva a los calvinistas que pensaban que el más alto valor de la doctrina de la predestinación estaba en la seguridad de la propia salvación que se derivaba de ella, y que ahora la posición de Arminio ponía en dudas.

Cuando la *Remonstrancia* fue publicada, la controversia se vio envuelta también en una multitud de cuestiones políticas y sociales. La mayoría de las provincias marítimas, y especialmente la burguesía, clase particularmente numerosa y poderosa en esas provincias, tomaron la posición arminiana. Las bajas clases rurales, al igual que los pescadores que habitaban en las islas, apoyaban el calvinismo estricto de Gomaro, y contaban con el apoyo de los numerosos exiliados que habían venido a los Países Bajos por razones de su fe, y para quienes la pureza de esa fe era fundamental. Puesto que las provincias marítimas apoyaban a Juan Barneveldt en su oposición al poder creciente de Mauricio de Nasau, los arminianos contaban con el apoyo de Barneveldt, mientras Mauricio estaba a favor de los gomaristas. Cuando Rotterdam tomó la posición de los remonstrantes, Amsterdam, que por largo tiempo había sido su rival, tomó la posición opuesta. En todo caso, para el año 1618 Mauricio de Nasau y sus seguidores se habían consolidado en el poder, y por lo tanto cuando se convocó al Sínodo de Dort resultaba claro que condenaría la posición de los remonstrantes.[38]

A fin de ver cómo Dort respondió a las diversas tesis de los remonstrantes, tomaremos éstas por turno, las expondremos, y luego mostraremos lo que Dort decidió al respecto.

El primer artículo de la *Remonstrancia* trata sobre la predestinación. No la niega, sino que por el contrario, la afirma. Ni siquiera ataca la posición supralapsaria, aunque el modo en que se expresa es tal que una interpretación infralapsaria parece ser la más natural, puesto que el texto dice que mediante un decreto eterno e inmutable Dios «determinó salvar, de entre la raza humana que había pecado» a aquéllos que serían salvos, y dejar que permanecieran bajo el pecado «los contumaces e incrédulos». Luego, lo que la *Remonstrancia* hace en este punto es sencillamente explicar la predestinación de tal modo que pudiera entenderse en términos infralapsarios, y que también pudiera interpretar-

37 *Ibid.*, III:505.

38 Sobre la discusión teológica que tuvo lugar en este contexto con respecto a la relación entre la iglesia y el estado, véase: E. Conring, *Kirche und Staat nach der Lehre der niederländischen Calvinisten in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts* (Neunkirchen, 1965).

se como el resultado, no de la iniciativa divina, sino de la presciencia divina con respecto a quiénes creerían y quiénes no.[39]

La respuesta de Dort a este modo de entender la predestinación no deja lugar a dudas. La elección es completamente incondicional, y por lo tanto no se basa en la presciencia, sino solamente en la decisión soberana de Dios. «El beneplácito de Dios es la única causa de esta elección por gracia; y esto no consiste en que Dios, previendo todas las cualidades posibles de las acciones humanas, haya elegido algunas de ellas como condición de la salvación, sino en que le plugo a Dios de entre la masa común de los pecadores adoptar a ciertas personas como pueblo propio suyo, como esta escrito».[40]

El segundo punto de la *Remonstrancia*, siguiendo también las enseñanzas de Arminio, afirma que Jesús «murió por todos los humanos y por cada uno, de tal modo que ha obtenido para todos ellos, mediante su muerte en la cruz, la redención y el perdón de pecados».[41] Esto no quiere decir que los remonstrantes fuesen universalistas en el sentido de que creyeran que todos se salvarían a la postre. Al contrario, afirmaban claramente que «nadie sino el creyente goza de tal perdón».[42] Lo que se discutía no era cuántos se salvarían, sino más bien si la muerte de Cristo fue para toda la humanidad o no.

Frente a esa opinión, el Sínodo de Dort reafirmó la distinción que habían hecho anteriormente Gomaro y otros calvinistas entre la suficiencia de los méritos de Cristo en sí mismos y su eficacia en la voluntad divina. De este modo se afirma que la muerte de Cristo «es de valor y poder infinitos, abundantemente suficiente para expiar por los pecados de todo el mundo».[43] Pero a pesar de ello, «fue la voluntad de Dios que Cristo mediante la sangre de la cruz... efectivamente redimiese» a todos aquéllos, y solamente a aquéllos, que habían sido elegidos desde la eternidad.[44] Esta es la doctrina de la expiación limitada, que vendría a ser una de las marcas distintivas de la ortodoxia calvinista a partir de entonces.

En lo que se refiere a la depravación total, tanto los remonstrantes como el Sínodo de Dort han sido frecuentemente mal interpretados. La

39 En toda esta sección, las referencias tanto a la *Remonstrancia* como a los Cánones de Dort pueden verse en la traducción inglesa que se encuentra en R.L. Ferm, ed., *Readings in the History of Christian Thought* (New York, 1964), pp. 397-406.

40 Ferm, *Readings*, p. 401.

41 *Ibid.*, p. 397.

42 *Ibid.*, p. 397-98.

43 *Ibid.*, p. 402.

44 *Ibid.*

noción común, que los remostrantes la negaban mientras Dort la afirmó, no es del todo exacta. De hecho, los remostrantes afirmaban «que el ser humano... en el estado de apostasía y pecado no puede por sí mismo ni pensar ni desear ni hacer cosa alguna que sea verdaderamente buena».[45] El Sínodo de Dort, por su parte, afirmó que «permanecen no obstante en el ser humano después de la caída los destellos de la luz natural que le permiten retener cierto conocimiento de Dios, de las cosas naturales y de la diferencia entre el bien y el mal, así como descubrir cierto aprecio hacia la verdad, el buen orden de la sociedad, y la buena conducta externa».[46]

Esto no quiere decir que estuvieran completamente de acuerdo en este punto. Empero la divergencia es mucho más sutil que la mera cuestión de si los seres humanos están totalmente depravados o no. La diferencia consiste más bien en que, mientras la *Remonstrancia* se negaba a unir esa depravación con la gracia irresistible, Dort sí establecía una relación entre ambas, porque solamente una gracia que sea irresistible puede mover el corazón de un pecador totalmente depravado.

En lo que se refiere a la gracia irresistible los dos grupos sí divergían diametralmente. La *Remonstrancia* afirmaba que «en cuanto al modo en que esta gracia opera, no es irresistible».[47] Frente a ello el Sínodo de Dort declaró que la depravación de la raza humana es tal que Dios tiene que mover la voluntad a fin de que alguien pueda llegar a la fe.

> Por tanto la fe ha de considerarse don de Dios, no porque sea ofrecida por Dios al ser humano, para que éste la acepte o rechace según su beneplácito, sino porque es realmente concedida, vertida e infusa en el humano; ni se trata tampoco de que Dios le dé al humano la capacidad o el poder de creer y luego espere que el humano, mediante el ejercicio de su propio libre albedrío, consienta a los términos de la salvación y de hecho crea en Cristo; se trata más bien de que quien obra en el humano tanto el querer como el hacer, y ciertamente todo en todos, produce tanto la voluntad como el hecho mismo de creer.[48]

Por último, en cuanto a la perseverancia de los santos los remonstrantes también han sido mal interpretados. No decían que tal doctrina

45 *Ibid.*, p. 398.
46 *Ibid.*, p. 403.
47 *Ibid.*, p. 398.
48 *Ibid.*, p. 404.

fuese incorrecta. Ni siquiera la atacaban. Lo que sí se negaban era a enseñar la doctrina contraria —es decir, la posibilidad de caer de la gracia— sin que se les ofreciera mayor prueba escrituraria. Naturalmente, tal posición implica que no estaban completamente convencidos de la teoría de la perseverancia de los santos. Pero también resulta claro que no hacían de la posición contraria uno de los pilares de su teología. Fue el Sínodo de Dort el que hizo de la doctrina de la perseverancia de los santos una marca necesaria de la verdadera fe cristiana, y en consecuencia llevó a los arminianos a argumentar en pro de la posibilidad de caer de la gracia. Las palabras de Dort no dejan duda alguna en cuanto a la importancia de la doctrina de la perseverancia:

> La mente carnal es incapaz de comprender esta doctrina de la perseverancia de los santos y de su seguridad, que Dios ha revelado tan abundantemente en su palabra, para la gloria de su nombre y la consolación de las almas pías, y que Dios imprime en los corazones de los fieles. Satanás la aborrece; el mundo se burla de ella; los ignorantes y los hipócritas la atacan y los herejes se le oponen. Pero la esposa de Cristo siempre ha amado tiernamente y constantemente defendido esa doctrina, como tesoro inestimable; y Dios, contra quien no prevalece consejo ni fuerza, la ayudará a continuar en esa conducta hasta el fin.[49]

En resumen, la controversia arminiana y el Sínodo de Dort que fue su resultado constituyen otro episodio en el proceso mediante el cual la teología de la reforma se sistematizó hasta llegar a formar una ortodoxia estricta. Según las medidas del siglo XVI, Arminio y los remonstrantes hubieran sido considerados calvinistas tanto por los católicos como por los luteranos. Su doctrina eucarística, así como su modo de entender la naturaleza de la iglesia, eran típicamente calvinistas. Y sin embargo, en menos de un siglo la doctrina de la predestinación —que Lutero había defendido al menos con tanto ardor como Calvino— se había vuelto la marca principal del calvinismo ortodoxo. Este cambio resulta tanto más notable si se tiene en cuenta que la principal contribución de Calvino a la teología protestante fue precisamente el no centrar la atención primeramente sobre las cuestiones soteriológicas, como lo había hecho Lutero.

49 *Ibid.*, p. 406.

Antes de abandonar los países bajos, hay otros dos teólogos holandeses que merecen mención especial debido al impacto que hicieron fuera de los límites de su propio país. Se trata de Hugo Grocio y Juan Cocceius. Grocio (1583-1645)[50] fue arminiano y en términos generales defendió la tolerancia y la moderación. Por esa razón, y porque su propio país estaba dividido por amargas contiendas políticas y religiosas, pasó buena parte de su vida en el exilio. Sus dos obras más importantes son: *De la verdad de la fe cristiana* (1622) y *De la ley de la guerra y la paz* (1625). La primera es una exposición de las principales doctrinas cristianas, basándolas en la medida de lo posible en la teología natural, y siempre subrayando la tradición cristiana común más bien que las diversas posiciones confesionales. Por esa razón gozó de gran popularidad, especialmente entre quienes se dedicaban a la labor misionera. El tratado sobre la guerra y la paz trata de fundamentar la ley de las naciones sobre la teología natural, y por lo tanto constituye un eslabón importante en la cadena que lleva desde Vitoria hasta el derecho internacional moderno.[51] Por último, Grocio también propuso una interesante teoría de la expiación según la cual la razón por la que Cristo tuvo que sufrir no fue para pagar los pecados de la humanidad ni para servirnos de ejemplo, sino más bien para mostrarnos que, aunque desea perdonarnos, Dios sigue considerando que la transgresión de la ley divina es una ofensa seria que no puede quedar sin consecuencias.

Juan Cocceius (1603-1669)[52] desarrolló en su *Summa doctrinae de foedere et testamento dei* la forma clásica de lo que se ha llamado posteriormente la teología «federal» o del «pacto». Según él, el principio hermenéutico que ha de servir como regla principal en la interpretación de las Escrituras es que Dios establece pacto con la humanidad. Esta relación se basa en un pacto preexistente entre el Padre y el Hijo. En la creación, Dios estableció con Adán un pacto de obras. Después de la caída, estableció un nuevo pacto de la gracia, que tiene dos fases: el viejo y el nuevo testamentos. Esta opinión, que era un desarrollo posterior de posiciones sostenidas anteriormente por Ursino, más tarde fue bastante común entre los puritanos.

50 W.S.M. Knight, *The Life and Works of Hugo Grotius* (London, 1925).

51 Véase J.D. Tooke, *The Just War in Aquinas and Grotius* (London, 1925).

52 C.S. McCoy, «Johannes Cocceius: Federal Theologian», *SJT*, 16 (1963):352-70; G. Schrenk *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus* (Gütersloh, 1923).

El calvinismo en Francia

La sobrevivencia del protestantismo en Francia estuvo en duda por largo tiempo, y ese hecho ha dominado su historia. Fue en el 1559 que los protestantes franceses, quienes para ese entonces eran mayormente reformados, organizaron un Sínodo Nacional francés. Dos años más tarde estaban ya en guerra con la corona. La *Confesión de La Rochelle* (1571), de inspiración calvinista, no siempre se exigió de todos los que deseaban unirse a las filas de los hugonotes, pues se necesitaba aumentar esas filas. No fue sino hasta el 1598, con el Edicto de Nantes, que se les garantizó a los hugonotes el derecho de adorar y creer según les pareciera —y aún entonces solamente en ciertas ciudades y territorios especialmente designados. A fin de garantizarles esa libertad, Enrique IV —un ex-protestante que había cambiado de religión por lo menos siete veces— les dio a los hugonotes doscientas plazas fuertes y el derecho a sostener un ejército. Empero el resultado de esto fue que la Iglesia Reformada se volvió un estado dentro del estado, y que por tanto fue vista con suspicacia por quienes deseaban ver una monarquía poderosa y centralizada —el cardenal Richelieu entre ellos. Como resultado de ello, en el siglo XVII estallaron de nuevo las guerras religiosas, y cuando concluyeron en el 1629 el poderío político y militar de los hugonotes había sido destruido. En el 1659 la corona abolió el Sínodo Nacional, al parecer en un intento de dividir a la Iglesia Reformada. Por último, en el 1685 Luis XIV revocó el Edicto de Nantes, creyendo que los hugonotes no eran sino era insignificante minoría, y se sorprendió al ver que casi medio millón de sus súbditos abandonaron sus territorios. Para esa época los hugonotes se habían vuelto una clase mercante acaudalada, y su partida fue una seria pérdida económica para Francia.

El protestantismo francés nunca aceptó la ortodoxia calvinista estricta del siglo XVII. Frecuentemente se piensa que esto se debió al principio a la inseguridad causada por las guerras religiosas, y después a la posición económica cómoda de que gozaban los hugonotes.[53] Esto puede ser parcialmente cierto. Pero también es cierto que en muchos aspectos el protestantismo francés siguió la teología e inspiración de Calvino mucho más de cerca que la ortodoxia calvinista de Ginebra y de Dort, y que por tanto la principal razón por la que se negó a seguir

53 Véase, por ejemplo, C. Miller en J.H. Bratt, *The Rise and Development of Calvinism* (Grand Rapids, Michigan, 1959), pp. 51-55.

el camino de la ortodoxia del siglo XVII fue su mejor comprensión de la teología de Calvino.

Tal fue ciertamente el caso de Moisés Amyraut (1596-1664), el más notable teólogo protestante francés del siglo XVII, cuya teología difería tanto del calvinismo tradicional que se le llamó «el azote de Beza». Empero sus opiniones no fueron universalmente aceptadas en la Iglesia Reformada Francesa, cuyo Sínodo reunido en Alençon en el 1637 tuvo que emitir juicio sobre las acusaciones de herejía que se elevaban contra Amyraut. Sin embargo, el hecho de que el Sínodo le absolvió muestra que en general la Iglesia Reformada Francesa veía sus posiciones con simpatía.

Lo más interesante en el caso de Amyraut es que era probablemente el más asiduo y profundo estudioso de las obras de Calvino en su época, y que según él lo que hacía era insistir en las enseñanzas de Calvino frente a los énfasis e interpretaciones erradas de quienes se consideraban a sí mismos calvinistas estrictos. Así, por ejemplo, Amyraut rechazó la doctrina ortodoxa de la expiación limitada, y mostró con abundantes citas que Calvino nunca sostuvo tal doctrina, sino todo lo contrario. Puesto que bebió de las mismas fuentes humanistas que antes le habían servido a Calvino, Amyraut también preservó el espíritu de Calvino en lo que a esto se refiere, que había sido totalmente abandonado por el escolasticismo calvinista. Y, en lo que se refiere a la doctrina de la predestinación, insistió correctamente en que la tradición ortodoxa supuestamente calvinista había torcido lo que Calvino había dicho puesto que trataba de probar la predestinación derivándola de la doctrina de Dios, y sacándola del contexto soteriológico en que Calvino la había colocado.[54] En todos estos puntos, así como en otros de menor importancia, Amyraut, a quien los calvinistas ortodoxos frecuentemente han visto como opositor de la teología de Calvino, dio muestras de

54 B.G. Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy: Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth-Century France* (Madison, Wisconsin, 1969), p. 266: «Especialmente Amyraut afirmaba que la predestinación había recibido en la estructura de la teología una importancia que no debía tener. Por lo tanto, siguiendo a Calvino, argumentaba fuerte y enfáticamente para que se separara la doctrina de la predestinación de la doctrina de Dios. Insistía en que tal doctrina es legítima en la teología solamente como una explicación *ex post facto* de la obra de Dios en la salvación, que discutir la teología a la luz de esa doctrina es violentar las Escrituras, la teología de Calvino, y hasta los cánones de Dort». Este estudio de la teología de Amyraut es fascinante, no sólo por su comprensión de esa teología, sino también y sobre todo por lo que implica en cuanto a la interpretación tradicional de la relación entre Calvino y el calvinismo ortodoxo. Cf. J. Moltmann, «Prädestination und Heilsgeschichte bei M. Amyraut», *Zschrkgesch*, 65 (1953-54): 270-303.

tener una comprensión de esa teología mucho más clara y profunda que quienes le acusaban.

Resulta claro entonces que, al menos en algunos puntos, el calvinismo francés, que frecuentemente ha sido interpretado como una desviación de las doctrinas originales de su fundador, se acercaba más a esas doctrinas que muchos de los más ardientes defensores del calvinismo.

El calvinismo en Escocia

Durante los primeros años de la reforma protestante en Europa, la situación política de Escocia fue sumamente inestable. Esa situación se complicaba porque Escocia, un reino relativamente pequeño, vacilaba en su política externa entre las esferas de influencia de Francia y de Inglaterra. La política interna frecuentemente quedaba eclipsada, o al menos se complicaba, debido a los conflictos de intereses entre los francófilos y los anglófilos. Puesto que pronto Inglaterra se hizo protestante, mientras en Francia el partido católico ganó la partida, los intereses anglófilos en Escocia tendían a unirse a inclinaciones protestantes, mientras que los católicos más ardientes eran miembros del partido francófilo. Empero por encima de todo otro sentimiento dominaba en Escocia un fuerte deseo de defender la independencia nacional, amenazada unas veces por Francia y otras por Inglaterra. Luego, cuando parecía que Inglaterra iba logrando la hegemonía muchos se inclinaban hacia el catolicismo y el partido francés; y lo contrario sucedía cuando eran los franceses quienes parecían tener demasiado poder sobre Escocia.

No es necesario relatar aquí la larga serie de vicisitudes políticas que a la postre llevaron al triunfo del protestantismo en Escocia —e irónicamente, a la sucesión de un rey escocés a los tronos unidos de Inglaterra y Escocia. Baste decir que en el 1557 un grupo de nobles protestantes y antifranceses se unieron en un pacto que les valió el título —al principio peyorativo— de «lores de la congregación». Fue gracias a la influencia de estos lores, las veleidades políticas y maritales de María Estuardo, la ayuda inglesa, la rebelión popular y la dirección firme y ardiente de Juan Knox, que por fin la reforma logró triunfar en Escocia.

Juan Knox (*ca.* 1513-1572) fue quien le dio forma al calvinismo escocés, y a través de él a la tradición presbiteriana en diversas partes del mundo. Su vida fascinante y llena de aventuras ha sido tema de

varias excelentes biografías,[55] especialmente por cuanto son tantos quienes le cuentan entre sus antepasados espirituales. Empero lo que nos interesa aquí es su lugar en la historia del pensamiento cristiano, y más específicamente del calvinismo.

Frecuentemente se piensa que Knox fue el intérprete de Calvino para Escocia y a través de ella para buena parte del mundo de habla inglesa. Hay cierta medida de verdad en esto, puesto que Knox pasó algún tiempo en Ginebra, donde recibió un impacto profundo de la teología de Calvino. Además, no cabe dudas de que él mismo estaba convencido de que Calvino había influido profundamente en su vida, y por tanto siempre insistió en que en Escocia se estudiara la teología de Calvino. Empero la interpretación tradicional de la relación entre Calvino y Knox ha de corregirse de manera paralela a lo que hemos tratado de hacer al corregir la interpretación tradicional de la relación entre Calvino y otras formas del calvinismo.

Como en el caso de otros calvinistas, el estudio de la doctrina de Knox sobre la predestinación nos ayudará a entender la relación entre Knox y Calvino, puesto que ese estudio nos mostrará que en cierto sentido Knox recibió mayor influencia de Zwinglio —a través de Bullinger, con quien pasó algún tiempo en Zurich— que de Calvino.[56] Fue sobre este tema que Knox escribió su única obra teológica extensa, y en ella encontramos una vez más, aunque no tan señaladamente, lo que ya hemos visto en Beza, Zanchi, Vermigli y otros, es decir, una defensa de la doctrina de la predestinación sobre la base de la naturaleza divina más bien que a base de la experiencia de la gracia.

La influencia de Zwinglio y de la teología de Zurich sobre Knox puede verse también en su actitud hacia la autoridad civil. Sobre este punto, Calvino había sido más conservador que Zwinglio. La actitud de Calvino, particularmente hacia las casas reales, siempre había sido respetuosa. Dadas las circunstancias en Escocia, y la oposición de María

55 Véase, J. Ridley, *John Knox* (New York, 1968); W.S. Reid, *Trumpeter of God: A Biography of John Knox* (New York, 1974).

56 Esto ha sido demostrado, entre otros, por B. Hall en G.E. Duffield, ed., *John Calvin*, pp. 33-34: «El propio Juan Knox, al contrario de lo que normalmente se piensa de él, se inclinaba más hacia Zurich que hacia Ginebra en su teología y en parte de su práctica, y había sido discípulo de Jorge Wishart, cuyos intereses teológicos se relacionaban con los suizos alemanes». Sobre este tema, véase también Ridley, *John Knox*, pp. 291-98. Un magnífico estudio que trata de entender el puritanismo a través de su teología sacramental es el de E.B. Holifield, *The Covenant Sealed: The Development of Puritan Sacramental Theology in Old and New England, 1570-1720* (New Haven, 1974). Hay referencias bibliográficas abundantes a todo este período en las páginas 28-138.

Estuardo a la causa de la reforma, Knox encontró apoyo en la posición más radical de Zwinglio.

A pesar de todo ello, Knox es probablemente el reformador más genuinamente calvinista de toda la segunda mitad del siglo XVI, y la *Confesión escocesa* de 1560, que parece haber sido compuesta principalmente por él, sin lugar a dudas se acerca mucho más al pensamiento original de Calvino que la mucho más famosa *Confesión de Westminster*.

El movimiento puritano

El arreglo a que había llegado la reina Isabel no satisfizo a un amplio número de personas pías y celosas de su fe que pensaban que la tarea de la reforma en Inglaterra no se había llevado a una conclusión adecuada. Puesto que tales personas deseaban purificar a la Iglesia de todas las creencias y prácticas no bíblicas, se les llamó «puritanos». El desacuerdo fundamental entre los primeros puritanos y los anglicanos puede verse en una carta que el obispo Grindal le escribió a Bullinger en el 1576, en la que declara que «es difícil de creer cuánto ha perturbado a nuestras iglesias, y todavía continúa perturbándolas en gran medida, esta controversia sobre cuestiones que no tienen importancia».[57] Lo que no tenía importancia para el obispo era parte de la esencia misma del evangelio para quienes insistían en una reforma absoluta y creían que tal reforma requería una adhesión estricta a las prácticas del Nuevo Testamento en todo respecto. En cierto modo, no hacían sino seguir las enseñanzas de los reformistas ingleses anteriores, y llevarlas hasta sus últimas consecuencias. No hay duda de que en algunos puntos podían también reclamar entre sus antecesores a teólogos tales como el obispo Hooper, y en menor grado a Cranmer y otros. Pero también es cierto que su espíritu era muy distinto del de los primeros reformadores ingleses. Los puritanos pensaban que una reforma que tratase de reconciliar la tradición de la iglesia con el testimonio bíblico sería siempre infiel a este último. Por tanto sus dificultades con la reina surgieron de un conflicto de intereses: mientras Isabel buscaba un punto intermedio que fuese aceptable a la mayoría de sus súbditos, lo que los puritanos buscaban era una obediencia absoluta a la Palabra de Dios tal como ellos la entendían, sin hacer concesiones.

El propósito de los puritanos no era destruir la Iglesia Anglicana. Al contrario, estaban de acuerdo en que debía haber una iglesia nacional.

57 Citado en C. Burrage, *The Early English Dissenters in the Light of Recent Research* (Cambridge, 1912), I:79.

Su meta original no era destruir la unión anglicana entre la iglesia y el estado, ni tampoco crear otra iglesia. Lo que pretendían hacer al principio era promover un cambio radical en la Iglesia de Inglaterra. Al pesar de ello, tales propulsores de una reforma más extrema subvertían el arreglo a que Isabel había llegado. Muchos de ellos sostenían una teología del pacto según la cual en las Escrituras Dios establece pactos con su pueblo, y éste tiene que obedecer esos pactos para que Dios cumpla su parte. Tal teología del pacto también tenía sus defensores en el continente, tales como Ursino y Juan Cocceius. Pero lo que le daba un carácter particularmente subversivo en Inglaterra era que muchos puritanos llegaban a la conclusión de que el estado también constituye un pacto. Sobre esa base, era dado intentar modificar, o hasta cambiar radicalmente, la estructura misma del gobierno. Aunque esta tendencia revolucionaria difícilmente se veía —aun en los casos en que existía— en los primeros puritanos, a la postre le costaría la cabeza al rey Carlos I. Otros entre los primeros puritanos sostenían que el verdadero gobierno de la iglesia debería ser de carácter presbiteriano, y que el episcopado debía abolirse. Otros tomaban una posición intermedia, aceptando la ordenación por los obispos, pero se negaban a hacerse cargo de una congregación a menos que ésta les llamase. Y un tercer grupo llegó a la conclusión de que, puesto que la iglesia del estado nunca llegaría a reformarse según Dios lo requería, era necesario formar una iglesia aparte. Tal fue la posición de Robert Browne (*ca.* 1550-1633), quien había sido expulsado del clero anglicano debido a sus ideas puritanas. En el 1581, Browne fundó en Norwich la primera iglesia congregacional de Inglaterra, de la cual fue pastor. Este y otros casos semejantes marcaron los comienzos del movimiento separatista, que en el siglo siguiente llegaría a ser una de las fuerzas religiosas más importantes en Inglaterra. Pero ya en el siglo XVI estos diversos intentos de cambiar el gobierno de la iglesia no eran vistos con simpatía por el gobierno de Isabel, puesto que perturbaban a los más conservadores y al mismo tiempo minaban la estrecha colaboración entre la iglesia y el estado que era una de las metas de la política de Isabel.

Aunque el puritanismo tenía profundas raíces en el movimiento de los lolardos y en varias de las tradiciones reformadoras de principios del siglo XVI, pronto se le asoció con el calvinismo. Esto se debió en parte al regreso del exilio, después de la muerte de María Tudor, de muchos que habían encontrado refugio en Ginebra, Frankfurt y otras ciudades donde la influencia de Calvino era grande. A ello contribuyeron también los muchos discípulos que había tenido Martín Bucero en Cambridge, donde enseñó durante el reinado de Eduardo VI. Por tanto, los puritanos tendían a ver el arreglo a que Isabel había llegado como un punto intermedio entre Roma y Ginebra, o lo que para ellos era lo mismo, entre Roma y el cristianismo bíblico. Además, en parte debido al éxito de la reforma en Escocia, y a la forma presbiteriana de gobierno que la iglesia había adoptado en ese país vecino, los puritanos se convencieron cada vez más de que el cristianismo bíblico exigía que las iglesias se gobernaran según el sistema presbiteriano.

Como calvinistas que eran, los puritanos sostenían la doctrina de la predestinación. Sin embargo para ellos, al menos en los períodos posteriores del movimiento, la doctrina de la predestinación no era algo que se seguía de la naturaleza de Dios, sino que era más bien una expresión de la experiencia de la gracia. Por tal razón la predestinación no era comprensible igualmente para los creyentes y los incrédulos, sino que era más bien una doctrina de la que solamente podía hablarse dentro del contexto de la fe.

Esta doctrina de la elección no produjo en modo alguno el quietismo que según muchos de sus críticos se sigue necesariamente de ella. Al contrario, los puritanos estaban convencidos de que Dios los había elegido, no solamente para la salvación eterna, sino también para colaborar en el plan divino para la humanidad. Por esa razón el activismo —y a veces el buen éxito en ese activismo— vino a ser señal de la elección. No debía malgastarse el tiempo, el dinero o la energía en asuntos frívolos que no parecían relacionarse estrechamente con la seriedad del propósito divino. Puesto que muchos de estos puritanos eran miembros de la clase media que iba surgiendo, tales opiniones pronto se unieron y le prestaron su apoyo a las crecientes economías capitalistas de Inglaterra y sus colonias americanas.

Aunque todos los puritanos estaban de acuerdo sobre la necesidad de que el gobierno de la iglesia se ajustara a las normas bíblicas, pronto surgieron entre ellos diferencias en cuanto al contenido mismo de esas normas. La mayoría continuó fiel a la posición presbiteriana. Pero otros —entre ellos Browne— pensaban que la organización de la iglesia en el Nuevo Testamento era congregacional, y que por tanto el presbiterianismo no era sino otra componenda. Aun otros iban más lejos, y decían que tanto Calvino como los principales reformadores habían cedido demasiado ante el poder de la tradición. Según ellos, la iglesia del Nuevo Testamento era estrictamente una comunidad de creyentes unida por un pacto o alianza entre sí y con Dios. Tal iglesia tiene que mantenerse libre de toda relación con el estado, que no es una comuni-

dad voluntaria como ella. Sus miembros tienen que serlo por decisión personal, y por tanto solamente pueden unirse a ella siendo adultos. En consecuencia, el bautismo infantil debía ser rechazado. Dada la necesidad de ajustarse a las prácticas bíblicas en todo detalle, a la postre tales grupos sólo aceptaron el bautismo por inmersión, y se les comenzó a llamar «bautistas». Mientras los llamados «bautistas generales» rechazaban la doctrina de la predestinación de los calvinistas estrictos, otros, los «bautistas particulares» sí aceptaban esa doctrina.

Cuando resultó claro que el sucesor de la reina Isabel sería Jaime (o Jacobo) VI de Escocia, los puritanos se llenaron de esperanzas. Empero esas esperanzas cayeron por tierra cuando Jaime se negó a acceder a lo que le pedían algunos puritanos moderados. Lo único que les concedió fue la autorización de una nueva versión de la Biblia, que fue publicada en el 1611 y se conoce como la Versión del Rey Jacobo (King James Version). Pronto resultó claro que Jaime no tenía intención alguna de estimular un movimiento cuya consecuencia sería llevar a la Iglesia de Inglaterra por los caminos más rígidos de la Iglesia de Escocia. Cuando a Jaime le sucedió su hijo Carlos I, el descontento entre los puritanos había llegado a su punto crítico.

Las políticas religiosas de Carlos no fueron sabias. En Escocia, su padre se las había arreglado para limitar el poder del presbiterianismo haciéndoles concesiones a los nobles, y contraponiéndolos a los líderes puritanos. Carlos siguió una política contraria, tratando de limitar el poder de los nobles, y pronto el presbiterianismo se abrió paso entre la aristocracia. En Inglaterra, hizo de Guillermo Laud su principal consejero en asuntos religiosos, y más tarde le elevó al arzobispado de Canterbury. Laud era un hombre honesto y pío que estaba convencido de la necesidad de detener el puritanismo, y también de que la Iglesia de Inglaterra debía hacer las paces con Roma. Aunque no era católico romano, su apertura hacia esa iglesia fue tal que Roma llego a ofrecerle el puesto de cardenal. Además, Laud se oponía fuertemente al calvinismo, y constantemente favorecía a quienes los calvinistas acusaban de ser arminianos. Por todas esas razones no gozaba de simpatía alguna entre los puritanos. Puesto que el Parlamento se inclinaba hacia el puritanismo, Carlos lo disolvió en el 1629. Pero en el 1638 Escocia se rebeló en respuesta a los edictos reales que pretendían limitar su libertad religiosa. Para el año 1640, el rey se vio obligado a convocar al Parlamento para solicitar su apoyo en la guerra contra Escocia. El Parlamento aprovecho esa oportunidad para favorecer la causa puritana. Entre las muchas acciones de este «Parlamento Largo», la más

importante para la historia del pensamiento cristiano fue que convocó la Asamblea de Westminster, un grupo de ciento cincuenta y una personas cuya tarea sería aconsejar al Parlamento en asuntos religiosos. Esta asamblea produjo, entre otros documentos, la famosa *Confesión de Westminster* y dos catecismos, el «breve» y el «largo». Estos documentos —particularmente la *Confesión*— han venido a ser parte esencial del calvinismo presbiteriano.

Dada su importancia y el hecho de que frecuentemente se le ha tomado como una exposición fiel de la teología de Calvino, la *Confesión de Westminster* merece cierta consideración detallada, así como una comparación con la teología del propio Calvino.

La *Confesión de Westminster* comienza con un capítulo sobre la Sagrada Escritura. En él se afirma que los textos griego y hebreo del Antiguo y el Nuevo Testamentos, que han sido mantenidos puros a través de las edades, son «inmediatamente inspirados» por Dios. La regla infalible para interpretar la Escritura no es sino la Escritura misma, donde se encuentran claramente expuestos todos los elementos necesarios para la salvación —aun cuando otros temas menores pueden ser de más difícil interpretación para los iletrados. Aunque Calvino hubiera estado de acuerdo en la importancia que la *Confesión* le da a la Biblia, hay dos puntos en los que este documento difiere de él. El primero es el lugar mismo que la doctrina de la inspiración ocupa en la estructura de la teología. Para Calvino los puntos de partida de la teología eran la condición humana y la meta de la existencia humana. La Biblia era entonces importante como medio para ayudarnos a alcanzar la meta para la que fuimos creados. En la *Confesión*, por otra parte, la Biblia se vuelve casi un libro de jurisprudencia en el que se encuentran textos que sirven para probar y para apoyar diversos puntos —inclusive lo que significa ser humano. En este punto, es interesante notar que los dos catecismos producidos por la Asamblea de Westminster, que fueron escritos por personas diferentes, concuerdan con Calvino más bien que con la *Confesión*. El otro punto en que la *Confesión* difiere de Calvino es en su énfasis sobre la inerrancia de la Biblia. Aunque Calvino creía en la inspiración divina de las Escrituras, nunca la explicó de modo detallado ni mecanicista. Lo que Calvino subrayaba era que el Espíritu Santo hace uso de la Escritura dentro de la comunidad de fe, especialmente en el acto de la predicación. La *Confesión* coloca el texto sagrado dentro de un contexto más individualista, haciendo de él la guía para la fe de cada cristiano particular.

La *Confesión de Westminster* concuerda con la mayoría de los calvinistas posteriores al colocar la doctrina de la predestinación en tal lugar en la estructura de la teología que parece derivarse de la naturaleza de Dios más bien que de la experiencia de la gracia dentro de la comunidad de fe. Así, inmediatamente tras afirmar la autoridad de las Escrituras, la *Confesión* pasa a discutir la deidad en el segundo capítulo, y los decretos eternos de Dios en el tercero.

Dos ejemplos claros de la diferencia entre el puritanismo y la teología de Calvino pueden verse en el modo en que la *Confesión* trata sobre la oración y sobre el día de reposo. Sobre la oración, Calvino dice que es el momento en que más nos aproximamos a nuestra propia meta. En la oración glorificamos a Dios y nos relacionamos con la deidad de tal modo que verdaderamente llegamos a esperar que Dios sea la fuente de todo lo que somos y necesitamos. La *Confesión* discute la oración de manera bastante legalista, afirmando que «se requiere de todos los humanos», que ha de ser en el nombre del Hijo, en lengua conocida, y que no se ha de orar por los muertos. En cuanto al día de reposo, el mismo capítulo de la *Confesión* toma una postura diametralmente opuesta a la de Calvino. El reformador de Ginebra había dicho que el día de reposo era figura de cosas por venir, y por tanto había sido abolido por Cristo, cuya resurrección es el principio del reposo final. Para él, la celebración del domingo no debía ser entonces una nueva «observancia supersticiosa de los días», sino que era más bien un modo práctico para que la iglesia pudiera adorar junta, y para darles descanso a los que trabajan. En cierto modo, todos los cristianos vivimos ya en el día de reposo, porque ya no dependemos de nuestras obras.[58] En contraste con esto, la *Confesión* afirma que Dios:

> ...en su Palabra, mediante un mandamiento positivo moral y perpetuo que obliga a todos los hombres y en todas las edades, ha señalado particularmente un día de cada siete como día de reposo, para serle guardado santo ante Dios. Este día, desde el principio del mundo hasta la resurrección de Cristo, fue el último día de la semana; y desde la resurrección de Cristo fue cambiado al primer día, que en las Escrituras se llama el Día del Señor, y ha de ser continuado hasta el fin del mundo, como el día de reposo cristiano.

58 *Inst.*, II:8. 28-34.

> Este día se mantiene santo ante Dios cuando los humanos, tras preparar adecuadamente sus corazones y habiéndose ocupado de antemano de los asuntos de su comunidad, no solamente observan un reposo santo todo el día de todas sus obras, palabras y pensamientos sobre sus empleos y recreaciones del mundo, sino que también dedican todo el tiempo a los ejercicios públicos y privados de adoración, y a las tareas necesarias y de misericordia.[59]

Todas estas diferencias entre Calvino y la *Confesión* se relacionan con la diferencia entre los modos en que ambos se acercan a las Escrituras, y que ya han sido discutidos más arriba.[60] La influencia positiva de Calvino puede verse en la *Confesión* cuando señala que tanto la ley como el evangelio son parte del pacto de la gracia. Al afirmar tal cosa, la *Confesión* evita el contraste marcado entre la ley y el evangelio que fue característico de Lutero y que Calvino trató de evitar. Pero entonces la *Confesión* continúa diciendo que Adán, en su creación original, estaba bajo «un pacto de obras» y que fue solamente después, tras la caída, que se estableció el «pacto de la gracia». Calvino nunca hubiera dicho tal cosa, que hace de la fe un substituto para las obras que ya no podemos llevar a cabo. Si la fe pertenece únicamente al nuevo pacto, es de suponerse que no se requería de Adán y de Eva como es ahora requerida de nosotros y de todas las generaciones desde entonces.

Luego, la *Confesión de Westminster*, como la mayor parte del calvinismo del siglo XVII, hasta tal punto esquematizó y sistematizó la teología de Calvino que se perdió mucho de su espíritu original.

En resumen lo que acabamos de decir sobre la *Confesión de Westminster* también puede decirse de la mayoría de los calvinistas del siglo XVII —con la notable excepción de Amyraut y de su círculo dentro de la Iglesia Reformada de Francia. Es por esta razón que los historiadores frecuentemente se refieren a este período como la «ortodoxia calvinista». Esa ortodoxia giraba normalmente alrededor de la cuestión de la predestinación, que vino a ser ahora la característica principal del calvinismo. Esto resulta tanto más notable puesto que durante el siglo XVI el principal punto de divergencia entre los calvinistas y los lutera-

59 *West. Conf.*, XXI. 7-8.

60 Otras diferencias paralelas se pueden ver en temas tales como la perseverancia de los santos, la seguridad de la salvación, la unión con Cristo y la doctrina eucarística. Pero los temas que hemos tratado bastan para mostrar que la *Confesión*, aunque sigue muy de cerca a Calvino en muchos puntos, difiere notablemente de él en otros.

nos no había sido la predestinación —sobre la que ambos grupos estaban de acuerdo— sino más bien el modo en que Cristo está presente en la Cena del Señor.

La ortodoxia calvinista le hizo mal al verdadero calvinismo por cuanto las generaciones posteriores creyeron que ella era expresión correcta de las opiniones de Calvino, y por tanto vieron en él una rigidez que no fue suya. La consecuencia ha sido que el reformador de Ginebra no ha recibido fuera de la tradición calvinista el estudio y atención que su teología merece.

XI

El despertar de la piedad personal

La ortodoxia protestante le prestó servicio al desarrollo de la teología protestante, puesto que sirvió para aclarar algunas de las implicaciones de los grandes descubrimientos del siglo XVI. Al principio, fue un movimiento profundamente religioso, puesto que pretendía exponer con tanto detalle y claridad como fuera posible lo que eran temas de profunda importancia religiosa para quienes participaban en el movimiento. Empero, según las generaciones posteriores fueron heredando la obra teológica de sus predecesores, esa obra se volvió cada vez más rígida, como si la importancia de la teología se encontrase ante todo en una serie de verdades que puedan ser expuestas formalmente en proposiciones que entonces se transmiten de una generación a la otra.

Hubo dos reacciones muy diferentes que se opusieron a esa ortodoxia estéril. Una de ellas, el racionalismo, puso en duda buena parte del fundamento intelectual de la ortodoxia. Tal racionalismo no era un movimiento nuevo, sino más bien una continuación y florecimiento de las ideas del renacimiento, cuya relación con la reforma protestante del siglo XVI siempre fue ambivalente. En los siglos XVII y XVIII, la principal fuerza del racionalismo estaba en Francia e Inglaterra. Sin embargo, como veremos en el próximo capítulo, no fue sino hasta bien avanzado el sigo XVIII que hizo su principal impacto en Alemania. En contraste, el pietismo, la otra reacción importante contra la ortodoxia

estricta, comenzó en Alemania en el siglo XVII, y fue sólo en el siglo siguiente que se produjo su contraparte británica, el metodismo. Luego, el racionalismo y el pietismo fueron movimientos contemporáneos, aunque su relación cronológica varía de país en país. En Inglaterra, el racionalismo precedió al pietismo, mientras en Alemania sucedió todo lo contrario. Por esa razón es difícil decidir cuál de los dos movimientos ha de estudiarse primero. Empero, puesto que buena parte de la teología protestante del siglo XIX se entiende mejor inmediatamente después de una discusión del curso del racionalismo y su culminación en la filosofía de Kant, nos ha parecido sabio posponer el estudio de las nuevas corrientes filosóficas, y ocuparnos primero del énfasis redoblado sobre la religiosidad personal que surgió como una de las dos principales reacciones a la ortodoxia protestante.

Como reacción a la ortodoxia en Alemania, y posteriormente al racionalismo frío en Inglaterra, aparecieron varios movimientos paralelos. Aunque la forma específica que estos movimientos tomaron fue diferente en cada país, resulta claro que les une la convicción de que la fe cristiana es mucho más vital que las disquisiciones de los teólogos escolásticos o las especulaciones de los filósofos, y que es necesario recuperar esa vitalidad.

Estos movimientos reclamaban no cuestionar la ortodoxia generalmente aceptada en su tiempo. Lo que procuraban hacer era redescubrir las implicaciones personales más profundas de la fe cristiana. De haberse limitado a ello, no les correspondería un lugar en un estudio como éste, que necesariamente se ocupa del desarrollo de las ideas teológicas. Empero no es posible hacer una distinción tan tajante entre la teología y la práctica de la vida cristiana. Al principio algunos de los teólogos ortodoxos reaccionaron favorablemente ante los nuevos movimientos, pero luego descubrieron que, aunque se pretendiera que no se trataba de una teología distinta, el nuevo énfasis en la vida cristiana práctica ponía bajo tela de juicio buena parte de la perspectiva de la teología ortodoxa. Es por esa razón que estos movimientos merecen un lugar en la historia del pensamiento cristiano. Además, aun cuando no se lo propusieran, los movimientos que ahora pasamos a estudiar hicieron fuerte impacto tanto sobre la teología como sobre la filosofía, especialmente a través del gran número de protestantes que hasta el día de hoy son sus herederos espirituales.

Los movimientos que hemos de estudiar aquí son el pietismo, los moravos, el metodismo y el gran despertar en las colonias británicas de Norteamérica.

El pietismo

El fundador del pietismo alemán fue Philipp Jacob Spener (1635-1705),[1] quien se había criado en una familia luterana devota, pero no veía mucha relación entre la fe que había recibido en su hogar, que era de gran importancia para él, y la teología que se enseñaba en las universidades. En un viaje a Suiza estableció contacto con las enseñanzas de Jean de Labadie, un ex-jesuita que insistía en que la inspiración inmediata del Espíritu Santo era necesaria para poder entender las Escrituras.[2] Aunque Spener nunca aceptó todas las doctrinas de Labadie —especialmente en lo que se refería al matrimonio entre cristianos y no-creyentes, que según el antiguo jesuita no era válido— sí fue muy impactado por la vitalidad de la fe que vio en el movimiento labadista, y decidió que trataría de despertar un fervor semejante en la iglesia luterana. Tras regresar a Alemania, sirvió como pastor primero en Estrasburgo y luego en Frankfurt. Fue en Frankfurt que comenzó a experimentar con pequeños grupos que se reunían en su hogar para sus devociones. También en Frankfurt publicó (1675) su breve pero importantísimo libro *Pia desideria*,[3] que marca el principio del movimiento pietista. Más tarde fue predicador de la corte de Dresden, donde convenció a August Hermann Francke, quien más tarde sería su más famoso discípulo. La oposición de la ortodoxia luterana al pietismo no se hizo esperar.[4] Pronto Spener y Francke se vieron involucrados en controversias con los teólogos de Leipzig, Wittenberg y otras universidades. J. Deutschmann, uno de los teólogos de Wittenberg, les acusó de sostener doscientas ochenta y tres doctrinas heréticas, y la mayoría de los teólogos ortodoxos estaban de acuerdo al menos con muchas de esas acusaciones.[5] Como resultado de ello, los pietistas se vieron obligados a fundar su propia universidad en Halle (1694), que pronto vino a ser

1 P. Grünberg, *Philipp Jacob Spener*, III vols. (Götingen, 1893-1906); H. Bruns, *Ein Reformator nach der Reformation: Leben und Wirken Philipp Jacob Speners* (Marburg an der Lahn, 1937); J. Wallmann, *Philipp Jacob Spener und die Anfänge des Pietismus* (Tübingen, 1970); D. Blaufuss, *Spener-Arbeiten: Quellenstudien und Untersuchungen zu Philipp Jakob Spener und zur frühen Wirkung des lutherisches Pietismus* (Bern, 1980).

2 Aunque muy antiguo, el mejor estudio de Labadie que conozco sigue siendo el de H.Heppe, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche* (Leiden, 1879), pp. 240-374.

3 No conozco traducción castellana. Hay una versión inglesa: *Pia desideria* (Philadelphia, 1964).

4 Al principio, sin embargo, algunos teólogos ortodoxos respondieron favorablemente al libro de Spener. B. Hägglund, *History of Theology* (St. Louis, 1966), p. 325.

5 K. Depperman, *Der hallesche Pietismus und der preussische Staat unter Friedrich III* (Götingen, 1961), pp. 69-87.

un centro de expansión de sus ideas a través de toda Alemania y, gracias al interés de los pietistas en las misiones, por todo el mundo.

Los seis «deseos píos» que inspiraron el título de *Pia desideria* constituían el programa de todo el movimiento. El primero era que los cristianos se sintieran movidos a buscar una comprensión de las Escrituras más clara y profunda a través del estudio devoto en pequeños grupos o reuniones en los hogares. Spener llamaba a esos grupos *Collegia pietatis*, y de ahí se deriva el nombre «pietistas» que les dieron sus opositores. En segundo lugar, Spener deseaba que el laicado redescubriese el sacerdocio universal de los creyentes, y con ese propósito en mente les daba a los laicos posiciones de responsabilidad en los grupos que fundaba. En tercer lugar, llamaba a todos a reconocer que la naturaleza del cristianismo es tal que no puede limitarse a las fórmulas doctrinales, sino que es más bien toda una experiencia de la fe, y una actitud que abarca toda la vida. Las doctrinas son importantes —y Spener afirmó repetidamente que aceptaba todas las doctrinas ortodoxas— pero mucho más importante es la experiencia y la práctica de la vida cristiana. Cuarto, como consecuencia de su tercer deseo, Spencer abrigaba la esperanza de que todas las controversias —porque nunca dudó que hay momentos en los que la controversia es inevitable— tuvieran lugar en un espíritu de caridad, puesto que negar tal espíritu es pecado al menos tan grave como el error doctrinal. En quinto lugar, Spener deseaba que el adiestramiento de los pastores fuese más allá de la fría lógica y la teología ortodoxa, e incluyese una inmersión profunda en la literatura y la práctica devocional así como adiestramiento y experiencia en el trabajo actual de servir como pastores del rebaño. Por último, como resultado de este clero así adiestrado, Spener deseaba que el púlpito recuperara su propósito original de instruir, inspirar y alimentar a los creyentes, en lugar de ser utilizado para disquisiciones doctas sobre puntos de doctrina recónditos o irrelevantes. Luego en, *Pia desideria* ya se veía lo que serían las características principales del pietismo: un énfasis en la piedad personal; la práctica de formar pequeños grupos para fomentar esa piedad, con lo cual se implicaba que la iglesia no era capaz de llevar a cabo esa tarea; el énfasis en la lectura personal de las Escrituras; la convicción de que el meollo de la doctrina cristiana es sencillo, y que son los teólogos quienes lo complican; y el énfasis sobre el ministerio del laicado. Todo esto se colocaba dentro de un contexto epistemológico en el que la experiencia personal era más importante que la fe comunitaria, y hasta a veces más importante que la revelación histórica.

El amigo y seguidor de Spener, August Hermann Francke (1633-1727),[6] le dio al movimiento continuidad institucional al fundar centros de obra caritativa tales como una escuela para niños pobres y un orfanatorio. Cuando se unió a la recién formada Universidad de Halle, hizo de ella un centro para el adiestramiento de líderes pietistas que pronto se encontraron en toda Alemania y aun en ultramar. Llevó el énfasis de Spener sobre la experiencia personal más allá que su maestro, afirmando que los verdaderos creyentes pasan por una «lucha del arrepentimiento» en la que, confrontados por la ley y por su propia pecaminosidad, han llegado a tener una experiencia de conversión tal que pueden decir el lugar y fecha en que tuvo lugar. También subrayó la importancia de leer las Escrituras con sencillez de mente, hasta tal punto que a veces pareció oponerse al conocimiento excesivo. «Podemos asegurarles a quienes lean la Palabra con devoción y simplicidad que sacarán más luz y provecho de tal práctica, y de relacionarla con la meditación... que todo lo que pueda adquirirse con gran esfuerzo mediante el estudio de una variedad infinita de detalles sin importancia».[7]

Aunque sea difícil negar la veracidad esencial de tal aseveración, provocó la oposición de los teólogos ortodoxos y líderes eclesiásticos, aunque no tanto por lo que decía como por lo que no decía. El énfasis sobre los creyentes individuales y su relación con Dios parecía prestarle poca atención a la iglesia. Aunque Lutero había afirmado que un cristiano con la Biblia tenía más autoridad que todo un concilio o un papa sin ella, así y todo siempre le había prestado gran atención a la iglesia y los sacramentos, que para él estaban indisolublemente unidos al evangelio. La tendencia del pietismo de prestarle poca atención a la iglesia fue una de las principales razones por la que los teólogos luteranos ortodoxos atacaron al movimiento.

Otra diferencia importante entre el pietismo y el protestantismo ortodoxo estaba en su actitud hacia las misiones. Por varias razones, que tenían que ver principalmente con las circunstancias históricas y políticas, ninguno de los principales líderes protestantes del siglo XVI se había mostrado favorable al trabajo misionero, y algunos hasta se habían opuesto a él. En este punto, como en tantos otros, los protestantes

6 F. Ernest Stoeffler, *German Pietism during the Eighteenth Century* (Leiden, 1973), pp. 1-3; E. Peschke, *Studien zur Theologie August Hermann Franckes*, II vols. (Berlin, 1964-66). Una biografía introductoria: E. Beyreuther, *August Hermann Francke (1633-1727) Zeuge des lebendigen Gottes* (Marburg an der Lahn, 1956).

7 *A Guide to the Reading and Study of the Holy Scriptures* (Philadelphia, 1823), p. 83.

ortodoxos les seguían al pie de la letra. Gerhard, por ejemplo, declaró que la diferencia entre los apóstoles y los cristianos del día de hoy consistía entre otras cosas, en que a los apóstoles se les había mandado de un lugar a otro, mientras que los cristianos de hoy deben permanecer donde Dios les ha colocado.[8] Frente a tal opinión, tanto Spener como Francke afirmaban que la Gran Comisión les había sido dada por Cristo a todos los cristianos, y que por tanto todos eran responsables de la conversión de los no creyentes. Por tanto, la Universidad de Halle vino a ser un centro para el adiestramiento de misioneros. Cuando Federico IV de Dinamarca decidió fundar una misión en la India, no pudo encontrar entre todos los luteranos ortodoxos de su país una sola persona capacitada y dispuesta a encabezar la misión, y tuvo que pedirle a la Universidad de Halle que le mandara a los misioneros que él a su vez enviaría a la India.[9] Este interés del pietismo y sus varios movimientos afines en las misiones es una de las razones por las que su influencia ha sido tan grande aun hasta el tiempo presente en las iglesias más jovenes en diversas partes del mundo, que son el resultado de la obra de misioneros pietistas.

Zinzendorf y los moravos

El conde Nicolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760) fue persona de profunda convicción religiosa que había estudiado en la Universidad de Halle.[10] Había recibido la influencia del pietismo, y fue siempre a partir de esa perspectiva que interpretó la naturaleza del cristianismo.[11] En el 1722 un grupo de hermanos bohemios que huían de la persecución aceptaron su invitación a establecerse en los territorios del conde en Sajonia. Al principio Zinzendorf ni siquiera era miembro de la comunidad, pero poco a poco su propia sinceridad religiosa, unida a sus dotes personales, le hicieron el jefe de la comunidad. Debido a su lugar de origen, estos hermanos bohemios fueron conocidos como «moravos» y

8 *Loci theol.*, XXIV: 5. 221-25.

9 Pedersen, *Pietismes Tid: 1699-1746*, vol. V de H. Koch y Bjorn Kornerup, *Den Danske Kirkes Historie* (Kobenhavn, 1951), pp. 36-40.

10 F. Ernest Stoeffler, *German Pietism during the Eighteenth Century* (Leiden 1973), pp. 131-67; J.R. Weinlick, *Count Zinzendorf* (Nashville, 1956); E. Beyruether, *Der junge Zinzendorf* (Marburg an der Lahn, 1957); S. Hirzel, *Der Graf und die Brüder: Die Geschichte einer Gemeinschaft* (Gotha, 1935); H. Plitt, *Zinzendorfs Theologie*, 3 vols. (Gotha, 1869-74); L. Allen, *Die Theologie des jungen Zinzendorf* (Berlin, 1966); H.C. Hahn, *Quellen zur Geschichte der Brüder-Unitat von 1722 bis 1760* (Hamburg, 1977).

11 Bergmann, *Grev Zinzendorf og hans Indsats i Kirkens og Missionens Historie* (Kobenhavn, 1953), pp. 19-24.

también por «herrnhuterianos», porque la aldea que fundaron en territorio de Zinzendorf se llamaba Herrnhut.

Como casi todos los pietistas, Zinzendorf era verdadero luterano y ortodoxo en sus creencias, aunque al mismo tiempo reaccionaba contra el espíritu rígido de la ortodoxia luterana. Siguiendo su dirección los moravos aceptaron la *Confesión de Augsburgo* como declaración de su propia fe, pero siempre siguieron insistiendo en la prioridad de la vida devocional y moral por encima de las fórmulas teológicas. Esta vida devocional se centraba en la contemplación de Cristo y de sus sufrimientos en la cruz. En Cristo veían ellos la suma de su teología, porque Dios no puede conocerse por medio natural o filosófico alguno, sino únicamente a través de su revelación en Cristo. Esta asidua contemplación de Cristo llevaba al creyente a confiar absolutamente en el Señor para el perdón de sus pecados, así como para todo otro aspecto de su vida. Es por esa razón que los moravos a quienes Wesley conoció durante una difícil travesía del Atlántico le impresionaron tan profundamente por su confianza en Dios.

Debido a su escaso número, los moravos pudieron haber tenido escasa importancia en la historia del cristianismo. Empero su importancia no guarda proporción alguna con esos números. Su interés en las misiones tuvo por resultado que propagaron la fe a diversas partes del mundo,[12] donde su influencia se ha hecho sentir no solamente entre sus descendientes espirituales directos, sino también entre los otros protestantes que han convivido con ellos. Su impacto sobre Wesley puede verse no solamente en Wesley mismo, sino también, aunque más indirectamente, sobre toda la tradición metodista. A través de su influencia sobre Friedrich Schleiermacher hicieron una contribución importante a la teología de los siglos XIX y XX.

Wesley y el metodismo

Mientras en el continente europeo los pietistas y los moravos trataban de ofrecer una alternativa a la ortodoxia fría, había también en Inglaterra muchos a quienes la forma tradicional en que habían escuchado el cristianismo no parecía decirles gran cosa ni a ellos mismos ni

12 Al concluir el siglo XVIII tenían sesenta y siete misioneros en las Indias Occidentales, diez entre lo indios de Norteamérica, veinticinco en Sudamérica, dieciocho en Groenlandia, veintiséis en El Labrador, diez en el Cabo de Buena Esperanza y cinco en la India. *Periodical Accounts of the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen (1797-1800)*, II:502.

a las masas. Eran días de importantes cambios que llevaban a la población a abandonar las áreas rurales y radicarse en las ciudades, donde aparentes oportunidades económicas atraían a muchos de entre la población pobre de los campos. Las ciudades se llenaron de grandes masas de población con escaso contacto con la vida de la Iglesia Anglicana. Entre los que pertenecían a la iglesia, tanto los anglicanos como los de las iglesias disidentes parecían contentarse con un cristianismo inocuo que consistía en observancias externas, pero que no cultivaba la fe del creyente. La predicación frecuentemente era poco más que una mera exhortación moral. A esto se añadía la influencia del racionalismo —que hemos de estudiar en el próximo capítulo— cuya consecuencia era una «teología natural» que tenía poco que decir sobre Jesucristo, excepto quizá como ejemplo moral.

Por tanto, aunque por distintas razones, la cuestión que se planteaba en Inglaterra era en su esencia la misma que se planteaba en el Continente: ¿Cómo puede hablarle a las masas, a quienes parece decirle tan poco, este cristianismo tradicional y al parecer frío? ¿Cómo podrá presentarse el evangelio de una manera sencilla pero al mismo tiempo conmovedora y teológicamente correcta? Hubo muchas respuestas. Sin embargo, lo que resulta particularmente interesante es que la mayoría de ellas sugería medios semejantes a los *collegia pietatis* de Spener. Por ejemplo, en el 1678 se fundó en Londres la primera de una larga serie de sociedades religiosas. El propósito de tales sociedades no era substituir a la iglesia, sino más bien complementar el culto de la iglesia con el estudio, la devoción y la experiencia que sólo podían tener lugar en grupos más pequeños. Como sucedió con los pietistas en Alemania, pronto estos grupos se involucraron en obras de misericordia mediante las que trataban aliviar los sufrimientos producidos por los males sociales de la época: la pobreza, el encarcelamiento, la falta de raíces, etc. Entre los presbiterianos de Escocia se dio un fenómeno parecido, pues desde principios del siglo XVIII las sociedades de oración se hicieron muy populares.

El nombre mismo del metodismo se deriva de unos de esos pequeños grupos de cristianos. Ya en el 1702 Samuel Wesley, el padre de Juan Wesley, había organizado una sociedad religiosa en su parroquia en Epworth. Años después, cuando Juan Wesley (1703-1791) y su hermano Carlos (1707-1788) estudiaban en Oxford, fueron miembros de una sociedad parecida, organizada por Carlos y otros para ayudarse mutuamente en los estudios.[13] Empero ese club pronto se volvió semejante a los *collegia pietatis* que Spener había sugerido —con la diferencia notable de que el club metodista original también siguió siendo un centro de actividad académica y de estudios. Fueron algunos compañeros, probablemente con espíritu de burla, quienes le dieron a este grupo el nombre de «club santo» y más tarde de «metodistas».

Juan Wesley, quien pronto descolló como jefe del club metodista, era un estudiante capaz cuyo trabajo académico le había ganado honores en el Lincoln College de Oxford. También era persona de espíritu ardiente que había recibido de su padre Samuel un profundo compromiso con el anglicanismo más tradicional, y de su madre Susana un compromiso semejante al mismo tiempo que una aguda sensibilidad y devoción profunda. Juan Wesley era también hombre de increíble energía, activista por naturaleza, quien compartía con los puritanos el impulso incesante de estar involucrado en alguna obra en servicio de Dios. Fue ordenado diácono anglicano en el 1725, y sacerdote en el 1728. Siete años más tarde fue como misionero a la colonia de Georgia, y fue en esa travesía del Atlántico, cuando una tormenta amenazaba el navío, que tuvo oportunidad de ver la tranquila confianza en Dios de un grupo de moravos que iban en el barco. En Georgia pronto resultó claro que no tenía los dones necesarios para la tarea que había emprendido. Era extremadamente meticuloso en el culto anglicano y en la aplicación de la disciplina —a veces mucho más de lo que se hubiera esperado de él en Inglaterra— y por ello pronto tuvo numerosos enemigos. Estaba a punto de comprometerse en matrimonio cuando decidió echar suertes sobre el asunto (siempre hubo en él algo de superstición) y a base del resultado rompió las relaciones con la que iba a ser su prometida. Cuando ésta se casó con otro y dejó de asistir a las reuniones del pequeño círculo que Wesley había fundado imitando al de su padre en Oxford y al «club santo» de Oxford, Wesley se negó a darle la comunión, argumentando que no estaba lista para recibirla. Este incidente y muchos otros de índole semejante hicieron que varios de sus enemigos le plantearan pleito. Ante tales circunstancias, y convencido de que había fracasado como ministro, Wesley decidió regresar a Inglaterra. De vuelta en su patria, volvió a establecer contacto con los moravos,

13 La bibliografía sobre los Wesley y su movimiento es demasiado extensa para mencionarla aquí. Véase F. Baker, «Wesley and Methodism», *The Duke Divinity School Review*, 37 (1972): 82-83; R.J. Rogal, «The Wesleys: A Checklist of Critical Commentary», *Bulletin of Bibliography*, 28 (1971): 22-35. Los materiales más antiguos pueden encontrarse en G. Osborn, *Outlines of Wesleyan Bibliography* (London, 1869).

quienes le ayudaron en su búsqueda de la fe y de su propio sentido de dignidad. Por fin, el 24 de mayo de 1738, tuvo lugar la famosa experiencia de Aldersgate:

> Al anochecer fui de mala gana a una sociedad en la calle Aldersgate, donde alguien leía el prefacio de Lutero a la Epístola a los Romanos. Como un cuarto antes de las nueve, cuando el lector describía el cambio que Dios opera en el corazón mediante la fe en Jesucristo, sentí en mi corazón un ardor extraño. Sentí que de veras confiaba en Cristo, y solamente en Cristo, para mi salvación. Me fue dada una seguridad de que él había quitado *mis* pecados, aun *los míos*, y *me* había salvado *a mí* de la ley del pecado y la muerte.[14]

Puesto que los moravos le habían impresionado repetidamente, Wesley decidió viajar a Alemania, donde se reunió con Zinzendorf y visitó Herrnhut. Como anteriormente, se conmovió por la profunda convicción de los moravos y por su vida moral y religiosa. Empero no estaba completamente convencido de que debía seguirles en todo, especialmente en lo que a su temperamento activo parecía ser un quietismo exagerado, y en las inclinaciones místicas de los moravos. Por algún tiempo tras su regreso a Inglaterra, mantuvo relaciones amistosas con los moravos. Pero a la postre tuvo que entrar en controversia con ellos, y distinguir entre su movimiento y el de ellos. Desde el principio había objetado al quietismo y al misticismo de los moravos. En la ruptura final con ellos publicó porciones de su Diario en el que había escrito algunas de sus objeciones a los moravos —especialmente tal como los conocía en Inglaterra. Resulta claro que lo que Wesley presenta aquí es una caricatura de la creencia y la práctica morava. Pero en todo caso será útil citar sus palabras, para comprender la razón de sus objeciones.

> En cuanto a la fe, ustedes creen,
> 1. que no hay grados de fe, y que nadie tiene grado alguno de ella antes de que todas las cosas sean hechas nuevas, antes de tener la completa seguridad de la fe, el testimonio interno del Espíritu, o la clara percepción de que Cristo mora en uno.

14 *The Works of John Wesley*, reimpresión fotográfica de la edición de 1872 (Grand Rapids, Michigan, 1958-59), I:103.

2. de igual modo, ustedes creen que no hay fe justificadora ni estado de justificación que no incluya todo esto...

Yo por mi parte creo,

1. que hay grados de fe, y que es posible tener cierto grado de ella antes que todas las cosas sean hechas nuevas, antes de tener la completa seguridad de la fe, el testimonio interno del Espíritu, o la clara percepción de que Cristo mora en uno.

2. en consecuencia, creo que hay un grado de fe justificadora (y por tanto un estado de justificación) que es menos, y que normalmente antecede, a todo esto...

En cuanto al camino hacia la fe, ustedes creen,

que el modo de lograrla es esperar por Cristo y permanecer quietos; es decir,

no usar (lo que nosotros llamamos) los medios de gracia;
no ir a la iglesia;
no comulgar;
no ayunar;
no usar tanto de la oración privada;
no leer las Escrituras;
(porque ustedes creen tales cosas no son medios de gracia, es decir, que normalmente no les llevan la gracia de Dios a los no creyentes, y que es imposible usar de tales medios sin antes confiar en ellos);
no hacer bien temporal;
no tratar de hacer bien espiritual.
(porque ustedes creen que no les es dado fruto del Espíritu alguno a quienes no lo tienen en sí mismos;
y que los que no tienen la fe están completamente ciegos, y por tanto no pueden guiar otras almas.)

Yo por mi parte creo,

que el modo de lograrla es esperar en Cristo y estar quietos; al mismo tiempo usando todos los medios de gracia.

Por tanto creo que es correcto, para quien sabe que carece de la fe,

(es decir, la fe conquistadora,)
ir a la iglesia;
comulgar;
ayunar;
hacer tanto uso de la oración privada como pueda, y leer las Escrituras;

(porque creo que estos son «medios de gracia,« es decir, que normalmente les llevan la gracia de Dios a los no creyentes; y es posible usar de ellos, aun sin confiar en ellos;)

Hacer todo el bien temporal que podamos;

y esforzarnos en hacer el bien espiritual.

(Porque sé que muchos frutos del Espíritu les son dados a quienes no los tienen en sí mismos;

y que quienes no tienen la fe, o la tienen solamente en mínimo grado, pueden recibir más luz de Dios, más sabíduria para guiar otras almas, que muchos que sí son fuertes en la fe.)[15]

En estas objeciones puede verse mucho del carácter y la teología de Wesley. Su propósito no era fundar «sociedades metodistas» en oposición o en competencia con la Iglesia de Inglaterra. Al contrario, siempre continuó creyendo que los sacramentos administrados en esa iglesia eran medios de gracia válidos y efectivos, y que quienes eran miembros de ella, y no del movimiento metodista, eran verdaderos cristianos que tenían la fe que justifica, aunque les faltara el grado de fe y de seguridad que él mismo había encontrado en la experiencia de Aldersgate y que esperaba que su predicación y sus sociedades fomentaran. Wesley no consideraba que estaba predicando el evangelio en territorio de paganos, sino más bien que estaba trabajando entre otros cristianos para renovar y fortalecer su fe.

Aun más, aunque Wesley era hombre de profunda y sincera devoción, tenía serias objeciones contra cualquier forma de misticismo que tratara de dejar a un lado los medios de gracia históricos —los sacramentos y los servicios de la iglesia así como la revelación bíblica y la encarnación de Dios en Jesucristo.

Dadas tales consideraciones, era de esperarse que la teología de Wesley concordara en términos generales con la de la Iglesia de Inglaterra. Y ciertamente tal fue el caso, puesto que Wesley siempre afirmó las doctrinas de los *Treinta y nueve artículos* y les recomendó a sus seguidores el uso del *Libro de oración común*. Hubo sin embargo dos puntos en los que su teología merece atención especial: su doctrina de la vida cristiana y su eclesiología.

Wesley tuvo que aclarar el modo en que entendía la vida cristiana y el proceso de la salvación cuando se le acusó de ser arminiano. Fue una acusación que aceptó gustoso, aunque no le gustaba la controversia

15 *Works*, I:256-58.

infructuosa entre arminianos y calvinistas y dejó bien claro que en su opinión los defensores del Sínodo de Dort habían tergiversado las opiniones de los arminianos. Sobre los calvinistas ortodoxos declaró, con cierto sarcasmo, que el Sínodo de Dort «no fue tan numeroso ni tan erudito, pero sí tan parcial como el Concilio o Sínodo de Trento».[16] A pesar de todas las acusaciones en sentido contrario, siempre insistió en que ni él ni los arminianos negaban el pecado original ni la justificación por la fe. Los tres puntos que se discutían, según Wesley, eran si la predestinación es absoluta o es condicional, si la gracia es irresistible, y la perseverancia de los santos. En último análisis, según Wesley, todo radica en la cuestión de la predestinación, de la cual los otros dos puntos no son sino corolarios. El único sentido en el que Wesley aceptaba una predestinación absoluta e incondicional era en el sentido de que a veces Dios escoge a ciertos individuos para tareas particulares, y entonces es imposible evadir tales tareas. Pero en lo que se refiere a la salvación eterna, la predestinación siempre es condicional, y depende de la fe de la persona.

> Te lo digo clara y llanamente. Creo que la elección normalmente significa una de dos cosas: en primer lugar, un señalamiento que Dios les hace a personas particulares para una obra específica en el mundo. Y creo que tal elección no es solamente personal, sino también absoluta e incondicional. Fue así que Dios eligió a Ciro...
>
> Creo que la elección significa, en segundo lugar, un decreto divino por el cual algunos son destinados a la bienaventuranza eterna. Pero sostengo que esta elección es condicional, y lo mismo con respecto a la reprobación que es su contraparte. Creo que el decreto eterno sobre ambas se expresa en las siguientes palabras: «Quien crea será salvo, y quien no crea será condenado». Y sin lugar a dudas Dios no cambiará ese decreto, y el humano no podrá resistirlo.[17]

Wesley se negaba a aceptar la doctrina de la elección incondicional porque le parecía que tal doctrina implicaba también una reprobación incondicional, y estaba convencido de que esto contradecía el testimonio de las Escrituras en cuanto al carácter de Dios. En cuanto a los pasajes bíblicos que se refieren a una elección «antes de la fundación del

16 *Ibid.*, X:359.
17 *Ibid.*, pp. 209-10.

mundo», Wesley sostenía que, puesto que Dios es eterno, desde la perspectiva eterna todo se ve como si sucediera antes de que tenga lugar, como cuando Dios llama a Abraham «padre de muchas naciones».

Esto naturalmente quiere decir que, aunque en algunos casos raros la gracia pueda haber sido irresistible, tal cosa es la excepción más bien que la norma,[18] y nadie tiene derecho a decir que no ha creído porque no le ha sido ofrecida la gracia irresistible. Precisamente, la razón por la que algunos no creen es que se resisten a la gracia.[19]

¿Cómo, entonces, se las arreglaba Wesley para evitar llegar a la conclusión de que el primer movimiento en la fe, el *initium fidei*, es iniciativa humana? Le era necesario evitar tal consecuencia para que no se le acusara de ser pelagiano, y de hacer la gracia de Dios algo innecesario o algo que es el resultado del mérito humano. Su respuesta a esta cuestión era sencillamente que hay una gracia previniente universal. Puesto que esta gracia les es dada a todos, todos son capaces —no por sí mismos, sino por obra de la gracia en Dios— de aceptar la gracia mayor de la fe, que les lleva entonces a la fe justificadora y a la postre a la seguridad de su propia salvación.

> Porque aunque es cierto que todas las almas humanas están por naturaleza muertas en el pecado, esto no excusa a nadie, puesto que nadie se encuentra en un estado de pura naturaleza. No hay persona alguna, a menos que no haya apagado el Espíritu, que se encuentre completamente desprovista de la gracia de Dios. No hay persona viviente alguna que esté completamente destituida de lo que vulgarmente se llama la conciencia natural. Pero esto no es natural. Sería mejor llamarla gracia previniente. Todo ser humano tiene una medida mayor o menor de esta gracia, que no depende de la decisión humana... Luego no hay persona alguna que peque porque carece de gracia, sino porque no usa de la gracia que ya tiene.[20]

Otro elemento en la doctrina de Wesley sobre la vida cristiana que fue motivo de controversia entre sus contemporáneos, y que desde entonces ha sido debatido entre los metodistas, es la doctrina de la santificación. Wesley no entendía por santificación algo que tiene lugar

18 *Ibid.*, 6:280.
19 *Ibid.*, 10:254-55.
20 *Ibid.*, 6:512.

después de la justificación, ni tampoco algo que se relacione con las obras, mientras que la justificación tiene que ver con la fe. «Es por la fe que somos santificados al igual que es por ella que somos justificados», y «nadie es santificado hasta tanto no crea: Cualquier persona cuando cree es santificada».[21] En el sentido estricto la santificación es el resultado en nosotros de haber sido pronunciados justos, pues es por una sola acción que Dios tanto justifica como comienza a santificar al pecador. Pero no se trata de una santificación instantánea. Al contrario, la santificación es un proceso, un peregrinaje que todo creyente ha de emprender. Su meta es la santificación total, también llamada perfección cristiana. Esa perfección no quiere decir que el cristiano que la ha alcanzado ya no yerre, o ya no necesite de la gracia y sostén que vienen de Dios. Lo que en realidad significa es que quien la ha logrado ya no rompe voluntariamente la ley de Dios, sino que más bien actúa a base del amor. Wesley no creía que todo cristiano llega a tal condición durante el curso de la vida presente. Pero sí creía que la perfección cristiana debía predicarse, a la vez como una preparación para el reino venidero, y como un modo de mantenerla constantemente ante todos los creyentes como meta de su fe, de modo que puedan avanzar firmemente hacia ella. Su preocupación constante era que cuando la salvación y la vida cristiana dejan de avanzar, comienzan a retroceder.

Esto nos lleva al último punto sobre la vida cristiana que hemos de discutir aquí: El modo en que Wesley entiende la seguridad cristiana. Puesto que había rechazado la doctrina de la predestinación incondicional, tenía que rechazar igualmente la teoría de la perseverancia de los santos, que para él no era más que un corolario de la predestinación. Empero esta doctrina ocupaba un papel importante en el calvinismo, y especialmente en el puritanismo, puesto que les aseguraba a los fieles que, si se contaban entre los electos, no tenían que temer por su salvación. La doctrina de la seguridad cristiana, o del testimonio interno del Espíritu, ocupaba un lugar semejante en la teología de Wesley. Lo que esa doctrina quiere decir es que el Espíritu de Dios le da testimonio a nuestro espíritu de que somos perdonados y adoptados como hijos de Dios. No cabe duda de que al desarrollar esta doctrina Wesley estaba en parte expresando el resultado de su experiencia de Aldersgate, que consistió precisamente en recibir súbitamente la convicción de que sus pecados le habían sido perdonados. Pero a pesar de ello no insistía en que todos los cristianos debían tener una experiencia semejante. «No

21 E.H. Sugden, ed., *Wesley's Standard Sermons* (London, 1961), II:453.

niego que Dios obre en algunos de manera imperceptible, paulatinamente aumentando la seguridad de su amor; pero estoy igualmente seguro de que obra en otros una completa e instantánea seguridad de ese mismo amor».[22]

Empero esta seguridad difiere de la doctrina calvinista de la perseverancia de los santos por cuanto Wesley no cree que le garantice a quien la tiene que permanecerá firme. La doctrina calvinista de la perseverancia, puesto que se basa en la predestinación, garantiza tanto la condición presente de redención como la permanencia futura en tal condición. La doctrina de Wesley sobre la seguridad sencillamente nos asegura que todos nuestros pecados nos son perdonados; pero nada nos dice sobre la constante posibilidad de caer de la gracia.

Si Wesley se hubiera contentado con predicar estas doctrinas, probablemente el movimiento metodista nunca se habría vuelto una denominación aparte dentro de la iglesia cristiana. Ciertamente, Wesley nunca deseó que tal separación tuviera lugar, y siempre insistió en que era miembro fiel de la Iglesia de Inglaterra. Aún su propia predicación entusiasta, aunque vista con suspicacia por las autoridades anglicanas, no hubiera bastado para darle origen a un grupo separado. Las razones que llevaron al metodismo a volverse una denominación separada fueron la decisión de Wesley de ordenar ministros para sus seguidores y su propia habilidad como organizador. Al principio, Wesley utilizaba clérigos anglicanos para administrarles los sacramentos a sus seguidores; y siempre insistió en que sus sociedades no eran en modo alguno un sustituto que ocupaba el lugar de la iglesia del estado, sino que más bien le servían de complemento. Empero en vista de que muy pocos clérigos participaban del movimiento, y que se necesitaban líderes que enviar el nuevo mundo para supervisar el metodismo en las colonias, él y unos pocos otros ordenaron a tales líderes. Su justificación histórica y teológica al dar tal paso consistía en que en la iglesia antigua no había distinción entre presbíteros y obispos y que por lo tanto, puesto que él era presbítero, podía ordenar a otros para ejercer el mismo ministerio. Probablemente tenía razón en el sentido histórico. Pero en términos prácticos esto llevó a una ruptura con la Iglesia Anglicana que no sería fácil de sanar. Luego, al mismo tiempo que insistía en que no había fundado una nueva iglesia, Wesley dio pasos decisivos que en términos prácticos consistieron precisamente en una fundación tal.

22 *Works*, XII:60.

Esta ambigüedad se reflejó más tarde en la eclesiología de la Iglesia Metodista. Según Wesley, las sociedades metodistas no eran iglesias, y por tanto podía él retener su alta eclesiología sin que ésta les diese forma a las sociedades. Los metodistas eran anglicanos, y su iglesia era la Iglesia de Inglaterra. Empero cuando los dos cuerpos se separaron el metodismo vino a ser una organización que se asemejaba en mucho a las iglesias libres, que no tenían un alto concepto de los sacramentos ni de la liturgia; pero al mismo tiempo había heredado en la teología de su fundador una eclesiología que era muy distinta de la que en práctica vivía. Los diferentes modos en que se ha tratado de resolver esa ambigüedad son una de las razones por las que el metodismo británico difiere del norteamericano.

Antes de terminar con el movimiento metodista, debemos mencionar la contribución de Jorge Whitefield (1714-1770), quien era también miembro del «club santo» de Oxford, y cuya obra fue en buena medida paralela a la de Wesley, aunque ambos diferían en su teología. La importancia de Whitefield para la historia del pensamiento cristiano radica en que, aunque en todo otro respecto era metodista, sin embargo su teología era calvinista más bien que arminiana — aunque él mismo decía que nunca había leído a Calvino.[23] Sus contemporáneos afirman que como predicador era más persuasivo que Juan Wesley, y el resultado de su obra fue la Iglesia Metodista Calvinista de Gales. Su éxito como predicador muestra que se equivocan quienes dan por sentado que la doctrina de la predestinación de algún modo estorba la predicación evangelizadora.

El gran despertar

Durante el siglo XVIII las colonias británicas en Norteamérica vieron una serie de movimientos semejantes al despertar en la piedad personal que acabamos de ver en Europa. Hubo cierta conexión entre ambos, puesto que Jorge Whitefield fue uno de los predicadores más influyentes en el nuevo mundo,[24] y Francis Asbury y otros también trajeron el metodismo wesleyano a través del Atlántico. Pero había también ciertas condiciones en las colonias que requerían soluciones semejantes a las que ofrecían los pietistas, moravos y metodistas. También allí la religión se había estancado dentro de las iglesias y sus propias ortodoxias,

23 S.C. Henry, *George Whitefield: Wayfaring Witness* (Nashville, 1957), p. 96.

24 Véase J.C. Pollock, *George Whitefield and the Great Awakening* (Garden City, New York, 1972).

mientras había una vasta población que todavía conservaba la fe cristiana pero tenía muy poca relación con iglesia alguna. La respuesta a tal situación fue un movimiento semejante a sus contrapartes europeas en su insistencia en la piedad personal y la salvación, pero diferente por cuanto cruzó todas las líneas denominacionales y contribuyó así a darle forma al cristianismo protestante en lo que después serían los Estados Unidos.

La teología de los diversos movimientos que se incluyen bajo el nombre general de «Gran Despertar» variaba de grupo en grupo. En la práctica, sin embargo, todos estos movimientos eran semejantes en su énfasis sobre la conversión, la experiencia personal, la lectura privada de la Escritura, y en su tendencia hacia la adoración entusiasta.

El teólogo más importante del Gran Despertar fue Jonatán Edwards (1703-1758).[25] Cuando era estudiante en Yale en el 1717, Edwards había estudiado la filosofía de Locke —que discutiremos en el próximo capítulo— y aún despúes que su interés se volcó hacia la teología, el impacto de ese filósofo inglés pudo verse en su metodología. Años después tuvo una experiencia de conversión semejante a la de Wesley, aunque se centraba más en la gloria sobrecogedora de Dios. Esta experiencia, así como su propio trasfondo, hicieron de él un calvinista convencido, especialmente en lo que se refiere a la doctrina de la elección, puesto que creía que la doctrina de la predestinación incondicional según la enseñaba el calvinismo era consecuencia necesaria de la soberanía divina. Como ministro congregacional en Northampton, Massachusetts, y como uno de los oradores más elocuentes del Gran Despertar, predicaba la doctrina de la elección divina como base para entender la vida cristiana. Empero su calvinismo puritano le llevaba a aplicar la disciplina de la iglesia tan rígidamente que su congregación le despidió. Durante sus últimos años como pastor, había escrito su *Tratado sobre las afecciones religiosas* (1746),[26] en el que trataba de lograr un equilibrio entre quienes condenaban las manifestaciones emotivas del despertar y quienes trataban de fomentar y explotar esas mismas manifestaciones. A fin de dirigir sus lectores en esta cuestión, sugería varios criterios mediante los cuales esas «afecciones» o emociones que resultaban del Espíritu Santo podían distinguirse de las que tenían otro origen. Tras ser despedido de su congregación, escribió *Una investigación cuidadosa y estricta sobre las ideas modernas que prevalecen sobre ese libre albedrío que se supone es esencial para la acción moral, la virtud y el vicio, la recompensa y el castigo, el elogio y la culpa* (1754).[27] En esta obra defendía la elección incondicional, que ya entonces era la marca carasterística del calvinismo. Según él, tal elección no destruye la libertad, que consiste en poder hacer lo que uno desee, porque lo que la gracia irresistible hace es precisamente llevar la voluntad a desear lo que debe. Por tanto, aunque la voluntad desea a base de la acción de la gracia, la voluntad sigue siendo libre porque no se le hace violencia.

Con el correr del tiempo, el Gran Despertar fue volviéndose cada vez más emotivo. Aunque surgió primero entre los presbiterianos y los congregacionalistas, pronto echó raíces entre los metodistas y los bautistas, para quienes vino a ser una experiencia formativa. Durante muchos años a partir de entonces, particularmente entre algunos bautistas y metodistas, las experiencias de aquel Gran Despertar le dieron forma a buena parte de la vida de las iglesias y al modo en que entendían su misión.

25 D. Levin, ed., *Jonathan Edwards: A Profile* (New York, 1969); P. Miller, *Jonathan Edwards* (Toronto, 1949); A.C. McGiffert, *Jonathan Edwards* (New York, 1932).

26 Ed. J.E. Smith (New Haven, 1959).

27 Ed. P. Ramsey (New Haven, 1957).

XII

El nuevo marco filosófico

En el primer capítulo del presente volumen ofrecimos un breve resumen del fermento que bullía en Europa a principios del siglo XVI. Por razones obvias, nuestra atención se ha centrado en las reformas protestante y católica y en las varias corrientes teológicas que aparecieron dentro de ellas. Pero el gran fermento del siglo XVI no se circunscribía a los confines de la teología eclesiástica, ya fuera protestante o ya católica. Cuando apareció en escena la reforma había muchos intereses aparte los religiosos que cautivaban la imaginación de Europa. Estos se dirigían en dos sentidos: el descubrimiento del mundo natural, y el descubrimiento de los poderes de la mente. El mundo natural atraía cada vez más la atención del siglo XVI. Colón había abierto los ojos de Europa a todo un nuevo mundo. En el antiguo, nuevos descubrimientos e inventos tales como la imprenta de tipo movible, la brújula y la pólvora mostraban que había en el universo amplios y hasta entonces insospechados recursos. Luego el siglo XVI vio un interés creciente en la tecnología. Leonardo da Vinci fue símbolo de la nueva era por cuanto fue no sólo pintor y matemático, sino también físico e ingeniero. Al mismo tiempo, otros descubrían los poderes de la mente. Algunas veces tales descubrimientos se relacionaban con nuevas tecnologías. Otras veces se relacionaban con la abundancia de materiales filosóficos que invadían el mundo latino gracias

a la obra de los exiliados bizantinos y de los humanistas occidentales. Luego, ya en el siglo XVI la filosofía comenzaba a abrirse nuevos caminos, prestándoles poca atención a los debates y dictámenes de los teólogos.

El interés en la mente por una parte y en el mundo por otra produjo así dos corrientes de pensamiento que durante las generaciones posteriores se encontrarían, mezclarían y separarían repetidamente. Estas dos corrientes pueden verse claramente en el siglo XVII —la primera en Galileo y Bacon, y la segunda en Descartes. Puesto que ejercieron fuerte influjo sobre el desarrollo posterior de la teología, debemos detenernos a discutirlas.

Galileo Galilei (1564-1642) se dedicó a la observación del universo. Empero esa observación no era sencillamente la del naturalista curioso que observa y toma notas. Galileo era matemático, y había enseñado esa disciplina primero en Pisa y luego en Padua. Estaba convencido de que «el libro de la naturaleza está escrito en lenguaje matemático». Según él, no hay otra fuente del conocimiento que no sea la experiencia, la cual es una verdadera revelación del mundo a la humanidad. Si la experiencia parece equivocarse —como por ejemplo cuando una vara sumergida en agua parece quebrarse— el error no está en el dato empírico mismo, sino en el modo en que la mente lo interpreta. La experiencia ha de ser entonces la fuente de la verdadera filosofía. Galileo no sentía respeto alguno hacia los «filósofos» que pretendían estudiar el universo leyendo las obras de Aristóteles. Su «mundo de papel» nunca podría revelarles el verdadero mundo, y cualquier necio mediante la mera observación puede mostrar que los escritores antiguos se equivocaron. Pero para que la experiencia sea verdadero conocimiento ha de reducirse a la matemática. El lenguaje cualitativo no describe el mundo adecuadamente. Sólo lo que puede expresarse en términos cuantitativos se comprende verdaderamente. Tal fue la base del episodio en la catedral de Pisa —que bien puede ser pura leyenda— cuando al observar una lámpara que se mecía Galileo llegó a la conclusión de que el movimiento de un péndulo es siempre isocrónico. Lo mismo es cierto de la observación que hizo desde lo alto de la torre de Pisa sobre la velocidad de la caída de diversos objetos. Empero una vez que uno posee tal conocimiento cuantitativo, puede aplicarlo al descubrimiento de nuevo conocimiento; y fue así que Galileo inventó el telescopio, que a su vez le ayudó a hacer observaciones cuya conclusión fue que Copérnico tenía razón, y que la Tierra giraba alrededor del Sol. En resumen, lo que Galileo proponía era un método estrictamente empírico y matématico para la observación del universo. Esta fue probablemente su principal contribución al desarrollo de la ciencia moderna.

Francis Bacon (1561-1626) fue más allá de Galileo por cuanto pensaba que la ciencia no era únicamente un modo de entender el universo, sino también y sobre todo un modo de dominar la naturaleza. Quien entienda los principios que gobiernan los fenómenos naturales, podrá manejar esos fenómenos obedeciendo y aplicando esos principios. En oposición y contraste con el *Organum* de Aristóteles, Bacon escribió *Novum organum*, en el que exponía el método mediante el cual se logra el verdadero conocimiento. Este libro era parte de una gran obra que proyectó, pero nunca completó, cuyo propósito era servir de enciclopedia científica. El método que allí se propone es la experimentación. La mera experiencia no basta, puesto que es necesario observar los fenómenos en cierto orden. Mediante la experimentación, que ha de seguir una serie de pasos cuidadosamente elaborados, es posible descubrir las «formas» o principios que se encuentran tras los fenómenos naturales.

Los principales obstáculos en tal búsqueda son lo que Bacon llama «ídolos». Hay cuatro clases de ídolos: de la tribu, de la cueva, del mercado y del teatro. Los primeros son aquéllos de los que participa toda la raza humana, como por ejemplo la tendencia de precipitarnos a conclusiones generales a base de unos pocos casos particulares. Los ídolos de la cueva son los que vienen del temperamento particular de cada persona, puesto que cada uno de nosotros se inclina a ver las cosas de su propio modo. Los ídolos del mercado surgen porque el lenguaje que se utiliza para la comunicación se impone sobre la mente y usurpa el lugar de la realidad. Por último, los ídolos del teatro proceden de sistemas filosóficos anteriores y de sus argumentos erróneos y falaces. De todos estos, los que Bacon ataca más vigorosamente son los que vienen de las opiniones recibidas de la tradición. ¿Por qué ha de pensarse que las opiniones más antiguas son necesariamente mejores? De hecho, si uno se detiene a considerar la cuestión resulta claro que las opiniones supuestamente más antiguas son en realidad más jóvenes, porque son el producto de un mundo más joven. Según el mundo se va haciendo más antiguo, las opiniones nuevas muestran mayor madurez y experiencia y por tanto han de preferirse a las antiguas. Esto puede verse en el modo en que los ídolos del teatro se aceptan todavía aun cuando envuelven errores. Si no fuese por tales ídolos, todos concordarían en que Aristóteles fue poco más que un sofista que estaba

más interesado en ofrecer definiciones verbales de las cosas que en buscar la verdad, y que Platón no es más que una mezcla supersticiosa de filosofía con teología. Si dejásemos detrás todo ese falso conocimiento de la antigüedad, la humanidad podría marchar con confianza hacia la *Nueva Atlántida* —una isla mitológica que Bacon utilizaba para describir la sociedad ideal, totalmente dedicada al descubrimiento de los principios que rigen la naturaleza, y profundamente beneficiada por tales conocimientos.

Aunque la metodología que Bacon sugería nunca fue completamente aplicada en la investigación científica, su obra, junto a la de Galileo, sirve para mostrar que hacia fines del siglo XVI y principios del XVII se iban echando los cimientos de la tecnología moderna. Todavía faltaban pasos importantes para desarrollar los métodos y los medios necesarios, pero las metas y los valores implícitos ya estaban presentes. Lo que es más, la crítica de Bacon al conocimiento tradicional, de la que participaban muchos de los intelectuales de su tiempo, necesariamente llevaba a la búsqueda de nuevos métodos de investigación —métodos que no fuesen vulnerables a las críticas que se les hacían a los antiguos filósofos. Lo que Bacon intentó en el campo de los fenómenos naturales, lo intentó Descartes en el campo de la metafísica, desarrollando así un idealismo racionalista que debía servir de base para entender toda la realidad.

Descartes y la tradición racionalista

René Descartes (1596-1650)[1] fue, como Galileo, hombre de profunda curiosidad. Tras recibir su educación tradicional bajo los jesuitas, Descartes sintió la necesidad de conocer mejor el mundo, y con ese propósito se unió a los ejércitos de Mauricio de Nassau y, más tarde, de Maximiliano de Baviera. Mientras estaba en los Países Bajos conoció a un médico cuyos estudios y experimentos tanto en las ciencias naturales como en las matemáticas le fascinaron, y a partir de entonces Descartes dedicó buena parte de su tiempo al estudio de las matemáticas y de los fenómenos físicos. Fue, sin embargo, el 10 de noviembre de 1619, en una pequeña aldea alemana, que hizo su gran descubrimiento filosófico. El propio Descartes describe esa experiencia en términos que nos

1 Además de las historias generales de la filosofía y de las obras del propio Descartes, las siguientes son particularmente útiles: D. Cochin, *Descartes* (Paris, 1913); O. Hamelin, *Le système de Descartes* (Félix Alcan, 1911); J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes* (Paris, 1950).

recuerdan los que emplea Agustín para contar su experiencia en el jardín de Milán, y los de Wesley con respecto a Aldersgate.[2] Aunque no hay un documento contemporáneo que describa el contenido del descubrimiento mismo, resulta casi seguro que consistió en el método que más tarde bosquejó y aplicó en su *Discurso sobre el método* (1637) y sus *Meditaciones filosóficas* (1641). Resulta claro que Descartes no pensaba que su descubrimiento se oponía en modo alguno a la doctrina cristiana, pues en señal de gratitud hizo votos de visitar el santuario de la Virgen de Loreto. Aunque sabía bien que su filosofía era muy diferente de la que había aprendido en la escuela jesuita de La Flèche, estaba convencido de que era perfectamente compatible con la fe católica, y esperaba que tanto los filósofos como los teólogos, personas de buena voluntad como eran, recibirían su descubrimiento con brazos abiertos. Grande fue su sorpresa cuando las opiniones de Galileo fueron condenadas por la Inquisición, porque esas opiniones formaban parte del trasfondo de su propio *Tratado sobre el mundo*, que preparaba entonces para la publicación —y que prudentemente conservó en secreto. Grande fue también se desaliento cuando la oposición a sus opiniones por parte de los teólogos de Utrecht fue tal que en el 1642 se prohibió enseñarlas. En años posteriores otras universidades y centros de estudio tomaron pasos semejantes, mientras Descartes protestaba y en balde explicaba sus opiniones.

El método que Descartes proponía consistía en cuatro puntos. Primero, no aceptar como cierta cosa alguna que no haya sido claramente comprobada. Segundo, analizar y dividir cada dificultad, para poder resolverla en sus diversas partes. Tercero, ordenar sus propios pensamientos yendo de los más simples a los más complejos. Cuarto, asegurarse de que todo se enumerase por orden de tal modo que nada quedase fuera. El mejor modo de entender lo que estos cuatro puntos querían decir consiste en recordar que para Descartes no hay conocimiento más cierto que el de las matemáticas, porque no se deriva de la observación empírica, que puede equivocarse, sino de la naturaleza misma de la razón. El conocimiento matemático es cierto aun aparte de los objetos físicos a que puede aplicarse. El conocimiento empírico por otra parte, nunca es absolutamente cierto, puesto que todos recordamos ocasiones en que nuestros sentidos nos engañaron —y, si nos engañaron una vez, ¿cómo podemos saber que no nos engañan el resto de la veces?

2 *Oeuvres de Descartes*, ed. Ch. Adam y P. Tannery (Paris, 1913), X:179.

Luego el punto de partida del método cartesiano (el nombre latino de Descartes era Cartesius, y por lo tanto su filosofía se llama «cartesianismo») es la duda de todo conocimiento que se derive de los sentidos, unida a la certeza absoluta del conocimiento puramente racional. Esto se ve en el primer principio de su método, es decir, no creer cosa alguna que no haya sido comprobada más allá de toda duda. Es por la misma razón que, al tratar de construir su propio sistema filosófico, Descartes comenzó con una actitud de duda universal.

Esta duda cartesiana fue mal interpretada por muchos de sus contemporáneos, que pensaban que no era más que un escepticismo craso. Pero en realidad difiere mucho del escepticismo. Su duda no surge, como en el caso de los escépticos, de la idea de que todo conocimiento es dudoso y que por tanto no puede haber certeza alguna. Al contrario, Descartes decide dudar porque cree que es posible alcanzar una absoluta certeza, pero que tal certeza solamente puede lograrse distinguiendo entre lo indudable y lo probable. Tal es precisamente la función de la duda cartesiana, que sirve de tamiz a través del cual solamente puede pasar lo que es absolutamente indudable.

Dada esa actitud de duda universal, la búsqueda del filósofo en pos de la verdad ha de comenzar por la mente misma. Es por esto que Descartes comienza su sistema a partir de su famoso dicho *cogito, ergo sum* —pienso, luego soy. Cuando la mente decide ponerlo todo en duda, hay algo que no puede dudar: su propio acto de dudar. Resulta entonces obvio que para dudar la mente tiene que existir.

Siguiendo un proceso que es característico de su modo de comprender la realidad, Descartes no pasa entonces a tratar de probar la existencia de la realidad empírica. Antes de probar tal existencia le es necesario asegurarse que Dios existe. Naturalmente, no puede hacer esto siguiendo ninguna de las famosas «cinco vías» de Santo Tomás, puesto que todas ellas parten de la existencia de los seres contingentes, y Descartes todavía no ha comprobado que tales seres verdaderamente existan. Por tanto se ve obligado a seguir un camino semejante al de San Anselmo, tratando de probar la existencia de Dios únicamente a base de ideas indubitables. Empero el argumento que Descartes ofrece difiere del de Anselmo, puesto que no trata de probar que la idea de Dios incluye lógicamente la idea de la existencia. Lo que hace es más bien estudiar la idea de Dios en su propia mente y entonces tratar de descubrir cuál puede ser el origen de esa idea. Luego, el argumento de Descartes en cierto modo parte de lo contigente —su propia idea de Dios— y en ese sentido se parece al de Santo Tomás. Se trata entonces de un argumento que se encuentra en un punto intermedio entre Tomás y Anselmo. El argumento es sencillo, aunque Descartes lo repite de varias maneras en distintos pasajes.[3] Lo que él dice es, en esencia, que descubre en su propia mente la idea de un ser perfecto e infinito. Trata de dudar esa idea, pero descubre que no puede hacerlo, puesto que tiene que explicar su existencia de algún modo, y la única manera posible en que tal idea de un ser perfecto puede haber sido colocada en su mente es precisamente por un ser tal. Su mente finita no puede por sí misma concebir tal idea, que claramente es mayor que ella misma. ¿No podría sin embargo pensarse que la mente sencillamente ha unido diversos elementos para producir una idea que no corresponde a la realidad, como cuando la mente une las ideas de «hombre» y de «caballo» para producir la de «centauro»? Ciertamente no, porque la idea de Dios es absolutamente simple y no puede explicarse como un conglomerado de nociones separadas. Lo que es más, la existencia de Dios también puede probarse porque la mente es capaz de ordenar sus diversas ideas según el grado de perfección de cada una, y si hay grados debe haber una medida absoluta, es decir, Dios —y aquí Descartes se acerca mucho al argumento tradicional *ex gradibus*, aunque aplicándolo no a la perfección de las cosas, sino a la de las ideas.

El *cogito, ergo sum* le ha servido a Descartes para probar su propia existencia como «cosa pensante» —*res cogitans*. Pero, ¿puede acaso tener la misma certeza sobre la existencia de su propio cuerpo? Resulta claro que la existencia del cuerpo —y del mundo físico en general— no es una verdad puramente racional que la mente conozca de manera directa e indubitable. ¿Estamos entonces condenados a permanecer en dudas sobre la existencia de nuestros propios cuerpos y del mundo? Ciertamente no, porque ahora estamos seguros de la existencia de Dios, y no es concebible que Dios nos llevase a creer tamaña falsedad. Luego, lo que Descartes hace es probar la existencia del cuerpo y del mundo partiendo de la existencia del alma y de Dios.

La idea más clara que tenemos de nuestro propio cuerpo es su extensión, es decir, que ocupa espacio y tiene dimensiones tales como las que la geometría estudia. Por ello Descartes se refiere al cuerpo humano como «cosa con extensión» —*res extensa*— en contraste con la «cosa pensante» que es el alma. Lo que nunca aclara es cómo estas dos realidades o substancias se relacionan entre sí. ¿Cómo puede el pensamiento actuar sobre el cuerpo, y viceversa? Cuando mi mente produce

[3] *Oeuvres*, III:297; VII:34-52; IX:209-11

un pensamiento, ¿cómo se lo comunica a mi cuerpo? Cuando algo le sucede a mi cuerpo, ¿cómo sabe de ello mi mente? Esta es la cuestión de la «comunicación de las substancias», que ocuparía la atención de los cartesianos posteriores.

Descartes siempre tuvo cuidado de evitar la enemistad de las autoridades eclesiásticas. Como ya hemos dicho, cuando supo que las opiniones de Galileo habían sido condenadas decidió no publicar una obra suya en la que se exponían ideas semejantes (más tarde publicó algunas secciones de ella que según él pensaba no ofenderían a los ortodoxos). Esto no era pura cuestión de prudencia, sino también de profunda convicción. A través de toda su vida siguió siendo un hombre devoto que —excepto en cuanto tuvo ciertas relaciones con algunos grupos teosóficos— permaneció estrictamente fiel a las doctrinas de la iglesia. Sin embargo, tanto él como sus seguidores frecuentemente eran vistos con suspicacia por las autoridades eclesiásticas y académicas, y sus obras fueron prohibidas en más de una universidad. La razón es que Descartes proponía un sistema en el que la autoridad final no era la revelación, sino la razón. Dentro del marco de referencias cartesiano, si uno cree en el valor de la revelación histórica, tal creencia solamente es posible tras un proceso racional que prueba que las cosas y los acontecimientos en el mundo físico son fidedignos. Luego, aunque el propio Descartes creía que estaba mostrando el carácter racional de la fe cristiana, muchos vieron en esa misma prueba la implicación de que la revelación no era ya absolutamente digna de crédito. Más tarde hubo filósofos que trataron de construir todo su sistema sobre la sola base de la razón, y teólogos que se vieron en la difícil alternativa entre construir sobre los cimientos de las filosofías racionalistas o afirmar que la razón misma no es instrumento válido para el conocimiento de las realidades eternas y que por tanto los filósofos racionalistas se equivocaban.

El cartesianismo pronto tuvo numerosos seguidores por toda Europa. Aunque muchos cartesianos estaban más interesados en la física, matemática y fisiología de Descartes que en su sistema metafísico, hubo varios teólogos que tomaron su filosofía como instrumento en su propia disciplina. Adriaan Heerebord y Jacques du Roure trataron de presentar las tesis cartesianas siguiendo el formato escolástico. Entre los católicos romanos, y especialmente entre los oratorianos franceses, hubo numerosos intentos de mostrar la concordancia entre Descartes y Agustín —frecuentemente comparando textos de ambos autores. En los países bajos varios teólogos protestantes vieron en el cartesianismo un instrumento para mostrar el carácter racional del calvinismo ortodoxo,

especialmente por cuanto su uso del método matemático parecía corroborar el determinismo que sostenían muchos de los calvinistas ortodoxos. El más notable entre estos fue Christoph Wittich, quien en 1659 publicó un tratado en el que intentaba demostrar la concordancia entre la verdad bíblica y «la verdad filosófica descubierta por Descartes».

Empero la forma característica que el cartesianismo tomó en el campo de la teología puede verse en la obra del francés Nicolás de Malebranche (1638-1715),[4] quien no fue cartesiano en el sentido estricto, puesto que combinó la filosofía con una fuerte tendencia mística de inspiración agustiniana. Sin embargo, puesto que fue él quien mayor impacto hizo, tanto en el sentido positivo como en el negativo, sobre teólogos franceses tales como Bossuet y Fénelon, fue su tipo de cartesianismo el que logró mayor circulación en Francia, y le daría a la iglesia católica francesa buena parte del carácter particular que tuvo en siglos posteriores.

El misticismo de Malebranche le llevó a centrar toda su filosofía en Dios. Sus contribuciones más importantes fueron dos: su doctrina según la cual todas las ideas se conocen en Dios, y su afirmación de que Dios es la única causa eficiente de todas las cosas. En ambos puntos llevó el cartesianismo en direcciones que Descartes no había seguido. El primero quiere decir que Dios no es solamente la garantía, como Descartes había afirmado, sino también el objeto de todo conocimiento. Cuando pensamos que dos y dos son cuatro, es en Dios en quien vemos esa verdad, porque es en la luz divina que vemos toda otra verdad, y también es bajo esa misma luz que Dios ve todo cuanto hacemos.[5] En esto Malebranche se basaba en su propia interpretación de la teoría agustiniana de la iluminación. Aunque esa interpretación era históricamente incorrecta, sirvio para marcar la pauta de buena parte del misticismo francés del siglo XVIII.

La afirmación de Malebranche que Dios es la causa eficiente de todas las cosas era su modo de responder a la cuestión de la comunicación de las substancias, que ya hemos señalado como uno de los problemas a que tuvo que enfrentarse el cartesianismo posterior. Descartes había dado por sentado que el alma —*res cogitans*— se comunica con el cuerpo —*res extensa*. Pero el contraste que había establecido entre estas dos

4 A. Cuvillier, *Essai sur la mystique de Malebranche* (Paris, 1954); L. Labbas, *L'idée de science dans Malebranche et son originalité* (Paris, 1931); B.K. Rome, *The Philosophy of Malebranche: A Study of His Integration of Faith, Reason, and Experimental Observation* (Chicago, 1963); M.E. Hobart, *Science and Religion in the Thought of Nicolas Malebranche* (Chapel Hill, North Carolina, 1982).

5 *Recherche de la vérité* (éclaircissement 10) *Oeuvres*, 21 vols. (Paris, 1962-1970), III:127-43.

realidades hacía difícil ver cómo tal comunicación podía tener lugar. Malebranche resolvió este problema afirmando que el alma y el cuerpo no se comunican directamente entre sí, sino sólo a través de Dios. Cuando mi alma parece ordenarle a mi cuerpo que realice una acción, lo que en realidad sucede es que Dios, conociendo lo que mi alma desea, hace que mi cuerpo realice la acción correspondiente. Lo mismo sucede en dirección inversa cuando el cuerpo parece comunicarse con mi alma, y aún cuando un cuerpo parece comunicarse con otro —como en el caso de una bola de billar que parece mover a otra. En todos estos casos, y en todo caso concebible, Dios es la causa eficiente de todo efecto. Aquí vemos una vez más el interés de Malebranche de centrarlo todo en Dios, puesto que según él atribuirle eficacia a una causa secundaria cualquiera sería lo mismo que atribuirle cierta medida de divinidad.

¿Cómo evitar entonces la conclusión de que no hay orden en el universo? ¿Cómo explicar el hecho de que hay leyes naturales, de tal modo que cuerpos semejantes bajo circunstancias semejantes parecen reaccionar de manera semejante, como si tales circunstancias fuesen la causa de su acción? La respuesta es sencilla: Dios no es caprichoso. Al contrario, Dios ha establecido un orden tal que en casos normales la acción divina sobre una criatura *en ocasión* de la acción de otra criatura será la misma. Así, por ejemplo, Dios ha determinado que en la ocasión en que un cuerpo llegue al lugar antes ocupado por otro, Dios hará que el segundo cuerpo se mueva de cierto modo. Por esa razón, la bola de billar que golpea a otra no es sino la *causa ocasional* del movimiento de la segunda; pero la causa eficiente siempre sigue siendo Dios y solamente Dios.

Contemporáneo de Descartes, aunque algo mayor que él, fue el inglés Thomas Hobbes (1588-1679),[6] quien desarrolló un sistema racionalista completamente distinto del de Descartes. También Hobbes deseaba construir su filosofía sobre bases puramente racionales, pero su punto de partida era la percepción de los sentidos más bien que las ideas que la mente descubre dentro de sí misma. En esto fue precursor del empiricismo inglés, de que trataremos más adelante en el presente capítulo. Pero su énfasis en el pensamiento deductivo como la meta de toda ciencia le acerca mucho a Descartes. En todo caso, el punto de

6 F. Brandt, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature* (Kobenhavn, 1928); T.E. Jessop, *Thomas Hobbes* (Londres, 1960); J. Laird, *Hobbes* (London, 1934); B. Landry, *Hobbes* (Paris, 1930); Z. Lubienski, *Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes* (München, 1932); R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes* (Paris, 1953); T.A. Spragens, *The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes* (Lexington, 1973).

partida de la filosofía de Hobbes es que los sentidos no pueden percibir cosa alguna a menos que haya un «cambio de moción». Lo que sigue siendo exactamente igual que antes no puede afectar nuestros sentidos, y por lo tanto éstos no pueden conocerlo. Las leyes de la moción son la inercia, la causalidad y la conservación de la materia. Sobre estas leyes Hobbes construye todo un sistema de la naturaleza que incluye no solamente la física, sino también la ética, la sicología y la teoría política. Por ello frecuentemente se le ha dado crédito como precursor de las ciencias modernas de la sicología, la sociología y la ciencia política. Empero su importancia para la historia de la teología está en su esfuerzo de fundamentar toda ciencia sobre el conocimiento natural. Por ejemplo, toda su ética y su teoría política se basan en el impulso universal de la autopreservación. Según él, Dios se encuentra fuera de todo verdadero conocimiento, porque si lo que los teólogos dicen es verdad, y no hay en Dios cambio de moción alguno, se sigue que no hay modo alguno en que podamos conocerle. Aunque con otros contenidos distintos, esta actitud naturalista y racionalista sería común entre muchos filósofos a través de todo el siglo XVIII, y constituiría un serio reto para la teología.

Aunque no era cartesiano, Baruch Spinoza (1632-1677),[7] conocido también en castellano como Benedicto Espinoza, fue profundamente influido por las obras de Descartes y, en menor grado, de Hobbes. Judío nacido en Amsterdam de padres portugueses cripto-judíos que habían ido a los Países Bajos huyendo de la inquisición, Spinoza fue hombre de profundas inclinaciones místicas. La idea del Dios único y supremo, que había aprendido tanto en su hogar como en la sinagoga desde temprana edad, continuó dándole forma a su filosofía largo tiempo después de ser expulsado de la sinagoga —por heterodoxo— en el 1656. Spinoza pensaba que el cartesianismo era una buena disciplina introductoria a su propia filosofía, porque concordaba con Descartes en que el mejor método de lograr el verdadero conocimiento es el matemático. Pero llevó esta metodología matemática mucho más allá de lo que había hecho Descartes. De hecho, su principal obra, *La ética demostrada según el orden geométrico* (publicada póstumamente en el 1677), se compone

7 D. Bidney, *The Psychology and Ethics of Spinoza: A Study in the History and Logic of Ideas* (New York, 1962); L. Browne, *Blessed Spinoza: A Biography of the Philosopher* (New York, 1932); V. Delbos, *Le spinozisme* (Paris, 1926); J. Martineau, *A Study of Spinoza* (London, 1883); L Roth, *Spinoza, Descartes, and Maimonides* (Russell & Russell, 1963); H.H. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza* (Russell & Russell, 1964); J.A. Picton, *Spinoza: A Handbook to the Ethics* (London, 1907); R. Kennington, *The Philosophy of Baruch Spinoza* (Washington, 1980); A. van der Linde, *Benedictus Spinoza: Bibliographie* (Nieuwkoop, 1961).

de una serie de teoremas en estricta conexión lógica cuya demostración sigue los principios de la geometría.

Empero su desacuerdo con Descartes iba mucho más allá. Según Spinoza, Descartes había establecido una distinción incorrecta entre la *res cogitans* y la *res extensa*. Estas no son verdaderamente dos substancias diferentes, sino dos atributos de la misma substancia. Toda la realidad no es más que una sola substancia divina. Por esa razón, la filosofía de Spinoza ha sido interpretada correctamente como la expresión racionalista del panteísmo. Esa substancia divina tiene atributos infinitos. El pensamiento y la materia son dos de esos atributos, y la única razón por la que nos hacemos la idea de que constituyen toda la realidad es que son los únicos dos atributos que somos capaces de conocer. Dios es la única substancia de toda la realidad, la única naturaleza de todas las cosas, que se manifiesta como naturaleza creadora en lo que normalmente llamamos «Dios» y como naturaleza creada en lo que llamamos «mundo». En cuanto al filósofo, o a cualquier otro ser humano, la meta de la vida no ha de ser otra sino llegar de tal modo a entender esta realidad que todo lo incluye, y de tal modo a ajustarnos a ella, que todas las pasiones se calmen y uno acepte su propia condición y destino. Esta condición no es la de seres libres, puesto que todo está predeterminado, y la libertad no es más que una ilusión debida a nuestra perspectiva parcial sobre la realidad. Nuestro destino consiste sencillamente en regresar al Uno, como la gota de agua que regresa al océano.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716),[8] fue hombre de vasta erudición quien descubrió —independientemente de Newton— los principios matemáticos del cálculo integral. Su obra teológica, aunque mucho menos importante que su filosofía, tenía el propósito de lograr la reunión entre los católicos y los protestantes, a base de esa «teología del sentido común» que es típica del racionalismo. Su filosofía, por otra parte, trata de evitar algunos de los problemas de Spinoza, y especialmente del cartesianismo. Leibniz no podía aceptar el predeterminismo ni el panteísmo de Spinoza, contra quien propuso la distinción entre «verdades de razón» y «verdades de hecho». Una verdad de razón es necesaria en sí misma, porque el predicado se contiene dentro del sujeto. Así, por ejemplo cuando afirmo que los tres ángulos de un triángulo suman 180 grados, no hago más que hacer explícito lo que ya se contenía en la idea misma del triángulo, y por lo tanto se trata de una verdad necesaria, pues lo contrario es imposible. Pero cuando digo que «esta cosa particular existe de tal y tal manera», se trata de una verdad de hecho. Es una verdad contingente, puesto que es dable pensar lo contrario. Lo que es más, en el mundo actual de las realidades jamás nos topamos con la necesidad absoluta que es característica de las verdades de razón. Tales verdades pertenecen al campo de la lógica, mientras que las verdades de hecho se encuentran en el campo de la realidad. Por tanto, el orden del mundo no es un orden necesario. La razón por la que el mundo existe —y específicamente la razón de este mundo particular— no es una razón necesaria. Con igual lógica pudo Dios haber hecho otro mundo, o no haber hecho ninguno. Pero sí hay una *razón suficiente* para la existencia del mundo, es decir, el hecho mismo de que Dios quiso hacer el mejor de todos los mundos posibles, y tal es el mundo presente. En consecuencia, la relación entre Dios y el mundo, aunque es racional, no es necesaria —y con esto Leibniz cree haber refutado el panteísmo de Spinoza.

Leibniz pasa entonces a explorar el problema cartesiano de la comunicación de las substancias. Su solución a este problema se basa en negar en primer lugar que haya dos clases diferentes de substancia, y en negar además que haya comunicación entre el cuerpo y el alma. No hay dos clases de substancia, porque todo lo que existe es espiritual. La materia no es sino un conglomerado de substancias, y cada una de ellas es espiritual. Cada una de estas substancias, que Leibniz llama *mónadas*, es completa en sí misma. Con el decir de Leibniz, las mónadas no tienen ventanas; no se comunican entre sí. Pero cada una de ellas contiene una representación, desde su propia perspectiva, de todo el universo —es decir, de todas las otras mónadas. Dios es también una mónada que difiere de las demás, primero, por cuanto es la única cuya existencia es una verdad necesaria —y en este punto Leibniz ofrece su propia versión del argumento ontológico— y, en segundo lugar, por cuanto Dios tiene una perspectiva universal sobre todo el universo.

Si es cierto que estas mónadas «no tienen ventanas», y por lo tanto que no se comunican entre sí ni pueden recibir impulsos o influjos desde fuera, se sigue que lo que llamamos «comunicación de las substancias» no es sino una armonía preestablecida.

> Hemos de indagar cómo es que el alma está consciente de las mociones de su propio cuerpo, puesto que vemos que no hay

8 R.W. Meyer, *Leibnitz and the Seventeenth-century Revolution* (Cambridge, 1952); C.A. Thilo, *Leibnitz's Religionsphilosophie* (Langensalza, 1906). De especial interés son Bertrand R. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz with an Appendix of Leading Passages* (London, 1937); H.G. Frankfurt, ed., *Leibniz: A Collection of Critical Essays* (Garden City, New York, 1972); R. McRae, *Leibniz: Perception, Apperception and Thought* (Toronto, 1976); J. Jalabaert, *La théorie leibnizienne de la substance* (New York, 1985).

> modo alguno de explicar por qué medios la actividad de una masa extensa puede alcanzar a un ser indivisible. Los cartesianos corrientes declaran que no es posible explicar esta unión... Yo la explico de manera natural. A partir de la idea misma de la substancia o del ser concreto en general, que afirma que su estado presente siempre es consecuencia natural de su estado anterior, sigue la consecuencia de que la naturaleza de cada sustancia individual, y por tanto de cada alma, consiste precisamente en expresar el universo. Fue hecha desde su propia creación de tal modo que, en virtud de las leyes de su propia naturaleza, permanezca en armonía con lo que sucede en los cuerpos, y especialmente en su propio cuerpo. No hemos de sorprendernos al ver que tiene el poder de representarse a sí misma el pinchazo de un alfiler cuando éste tiene lugar en su propio cuerpo.[9]

En otro pasaje, Leibniz argumenta que el alma y el cuerpo han de verse como dos relojes que mantienen el mismo tiempo. La teoría de la comunicación directa de las sustancias sería como imaginarse que es necesario que los dos relojes estén conectados entre sí para marcar la misma hora. La teoría de las causas ocasionales sería como decir que el relojero tiene que estar interviniendo constantemente en los dos relojes, moviéndolos simultáneamente. La teoría de la armonía preestablecida sencillamente afirma que Dios es como un relojero perfecto, cuya creación es tal que cada mónada marcha al ritmo del resto, aun cuando no hay conexión real entre ellas.[10] Luego, «según este sistema los cuerpos actúan como si (suponiendo lo imposible) no hubiera almas, y las almas como si no hubiera cuerpos, y ambos actúan como si se influyeran mutuamente».[11]

A base de esta teoría de las mónadas, según la cual el alma humana no tiene ventanas mediante las cuales comunicarse con el mundo externo, todas las ideas son innatas. Esto incluye no solamente las «verdades de razón» —que según Descartes y toda la tradición cartesiana son innatas— sino también las «verdades de hecho». La mente no aprende cosa alguna mediante la experiencia, puesto que no puede experimentar cosa alguna fuera de sí misma. Lo que parece ser una

9 De una carta a Arnauld (1687), citada en R. Latta, ed., *The Monadology and other Philosophical Writings* (London, 1951), p. 200.

10 «Third explanation», en *Monadology* (ed. Latta, pp. 333-34).

11 *Monadology*, 81 (ed. Latta, p. 264).

percepción del mundo externo no es más que el desdoblamiento de la propia naturaleza de la mente, según fue creada por Dios. En este sentido Leibniz —que no se consideraba a sí mismo seguidor de Descartes— fue la culminación de la tradición comenzada por Descartes, cuyo propósito era llegar al verdadero conocimiento a través de las ideas innatas en la mente, más bien que mediante el mundo de la experiencia sensoria.

En cierto sentido, la filosofía de Leibniz es la conclusión natural de la metodología propuesta por Descartes. Descartes comenzó dudando de la existencia de toda realidad, y luego pasó a probar que no podía negar la realidad de su propio ser pensante. La característica típica de la tradición del idealismo filosófico que Descartes fundó es que la realidad primaria son la mente y sus ideas. Descartes pasó entonces a mostrar, a base de la idea de Dios en nuestra mente, que el cuerpo y el mundo que los sentidos nos dan a conocer existen verdaderamente. Pero quienes siguieron su inspiración siempre tuvieron dificultades en explicar cómo es posible que estas dos realidades, la mente y el cuerpo, se comuniquen entre sí. Malebranche propuso la teoría de Dios como la causa eficiente de toda moción. Spinoza sugirió que en realidad la mente y el cuerpo no son sino dos atributos de un solo ser que lo incluye todo. Ahora Leibniz cortó el nudo gordiano declarando sencillamente que no hay tal comunicación. Las mónadas no tienen ventanas. Lo que nos parece ser una impresión del mundo externo en nuestras mentes no es más que el desdoblamiento de lo que ya estaba en ellas. Por tanto, en el sentido estricto, no hay conocimiento, porque el conocimiento implica una relación entre quien conoce y lo conocido. Tal fue el callejón sin salida en el que el idealismo se encontró con Leibniz, y del cual no pudo salir hasta que no encontrará nuevas direcciones en la obra de Kant y sus sucesores. Pero antes de tornar nuestra atención a estos filósofos posteriores debemos retomar la obra de los empiricistas, quienes intentaron ofrecer una alternativa al idealismo —y quienes, con Hume, se encontraron también en un callejón sin salida semejante al que hemos visto en Leibniz.

La tradición empiricista británica

Al principio del capítulo señalamos que uno de los factores que le dieron origen al racionalismo fue la multitud de descubrimientos que tuvieron lugar durante el período moderno. Tales descubrimientos mostraban que las estructuras de la realidad correspondían a las estruc-

turas de la mente, y por tanto sirvieron de inspiración para el método cartesiano, que pretendía fundamentar el conocimiento del mundo sobre el conocimiento de la mente. Pero los mismos descubrimientos también mostraban que la observación cuidadosa de los fenómenos naturales sirve para corregir muchos de los errores que de otro modo la mente tiene por ciertos. Tal fue el sentido fundamental de la obra de Bacon, que ya hemos discutido. También mostramos cómo Hobbes trató de construir un sistema racionalista a base de la percepción de los sentidos. Tanto Bacon como Hobbes son ejemplos de las primeras etapas del empiricismo que pronto sería la alternativa británica frente al idealismo del Continente. Tal empiricismo ejercería gran influencia sobre la teología británica, que una y otra vez trataría de construir sistemas racionales a base del modo en que los empiricistas entendían la razón. Después, como también veremos, el mismo empiricismo hizo también su impacto sobre la teología del Continente —aunque esto fue mayormente de modo indirecto a través de Kant y sus intentos de proveer una alternativa al callejón sin salida en que se encontró el empiricismo con la obra de David Hume.

Aunque el empiricismo británico tuvo sus precursores en Bacon y Hobbes, fue John Locke (1632-1704)[12] quien le dio al sistema su mejor expresión. Esto lo hizo en el 1690, en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, en el que afirmaba que, aparte de la percepción de los sentidos, la mente es como una tabla rasa, pues no hay en ella ideas innatas. La noción de las ideas innatas, que había sido importante en la obra de Descartes y de sus seguidores, también había encontrado una nueva y fuerte expresión en la obra de los platonistas de Cambridge. Por ejemplo, Ralph Cudworth (1617-1688) había publicado en el 1678 *El verdadero sistema intelectual del universo*,[13] donde trataba de mostrar que la idea de Dios, los principios morales fundamentales, y las ideas de la libertad y de la responsabilidad son todos innatos, y que el cristianismo es por tanto la religión más racional de todas. Locke también creía que el cristianismo era racional; pero su idea de la razón era distinta, porque creía que la idea misma de la razón y de su función debe clarificarse antes de tratar de aplicarla. Según Locke, todo intento de construir sistemas sobre las supuestas ideas innatas está condenado al fracaso, porque acepta como necesariamente válidos principios carentes de

12 R.I. Aaron, *John Locke* (3ra ed., Oxford, 1971); K. MacLean, *John Locke and English Literature of the Eighteenth Century* (New York, 1936). Sus obras han sido publicadas en cuatro volúmenes (London, 1777). El *Ensayo* ha sido publicado repetidamente.

13 Reimpresión (London, 1820).

prueba. Al contrario, es necesario comenzar rechazando todas las ideas preconcebidas o no demostradas, que es lo que las ideas «innatas» en realidad son, y reconocer que todo el conocimiento parte de la experiencia. Esto no quiere decir, sin embargo, que todo conocimiento provenga de la información externa que los sentidos proveen, pues hay también una experiencia interna de nosotros mismos y del modo en que nuestras mentes funcionan.

> Supongamos que nuestra mente es, como decimos, papel en blanco, sin escritura alguna, sin ideas. ¿Cómo es entonces que las recibe? ...A esto respondo con una sola palabra: de la experiencia, puesto que todo nuestro conocimiento se basa, y en última instancia se deriva, de ella. Nuestra observación, aplicada tanto a los objetos de los sentidos externos como al funcionamiento interno de nuestras mentes, que percibimos y sobre el cual reflexionamos, es lo que suple nuestro entendimiento de todos los materiales necesarios para pensar. Estas dos son las fuentes del conocimiento, de donde surgen todas las ideas que tenemos, o que por naturaleza podemos tener.[14]

Esto no quiere decir que Locke haya sido escéptico en asuntos religiosos. Al contrario, estaba convencido de que, aun deshaciéndose de las ideas innatas y de los primeros principios, podía todavía sostener las doctrinas fundamentales del cristianismo tradicional. Aun más, el deshacerse de las ideas supuestamente innatas en la teología, y mostrar que todo el conocimiento tiene que basarse en la experiencia, ayudaría a llevar al cristianismo de nuevo a su sencillez original y a deshacerse de las especulaciones interminables y fútiles de toda suerte de escolasticismo teológico. Por tanto, intentó mostrar que la doctrina de la existencia de Dios, por ejemplo, no sufriría si se dejara de pensar en términos de ideas innatas. Naturalmente, su argumento para demostrar la existencia de Dios tomó la forma de las tradicionales pruebas cosmológicas —es decir, Locke partía de las cosas que se perciben y de ellas se movía hacia su causa original. Lo que es más, Locke tampoco negaba la existencia de la revelación como fuente del conocimiento. Lo que él quería decir al hablar de la «experiencia» no era únicamente la que proveen los sentidos. La revelación es también una realidad empírica, no en el sentido de que pueda ser controlada y examinada en el

14 *Ensayo*, 2. 1. 2.

laboratorio—que en todo caso no es lo que «empírico» quería decir para Locke— sino en el sentido de que ella también se llega a nosotros como una experiencia.

Desde esta perspectiva se puede demostrar que el cristianismo, una vez que se ha deshecho de todo su lastre escolástico, es la religión más razonable. El cristianismo consiste esencialmente en la creencia en Dios y en Cristo como el Mesías, que ha sido enviado para revelarnos a Dios y su voluntad. La misión divina de Cristo se prueba por sus muchos milagros —y Locke no negaba la existencia de los milagros, aunque sí afirmaba que la percepción del milagro como ocasión reveladora requiere ciertas condiciones en quien lo observa.

El intento por parte de Locke de simplificar el cristianismo, al mismo tiempo que retenía lo que le parecía ser esencial, tenía un propósito muy práctico. Su nación estaba dividida por controversias teológicas acerca de lo que le parecían ser cuestiones insignificantes y a menudo inescrutables. Por lo tanto, mostrar la futilidad de la investigación teológica más allá de ciertos límites, y definir la esencia del cristianismo, le parecía ser una tarea importante en el proceso de reconciliar al país, y a los cristianos dentro de él. Esto se puede ver particularmente en sus *Cartas sobre la tolerancia*, donde defendió la libertad religiosa para todos excepto los católicos y los ateos —a quienes consideraba subversivos.

El empiricismo que Hobbes y Locke proponían en la filosofía encontró su expresión teológica en el deísmo.[15] En este contexto, el término no significa, como más tarde vino a significar, la opinión que sostiene que hay un Dios, pero que este Dios no se ocupa de los asuntos humanos. Significa más bien el intento de reducir la religión a sus elementos fundamentales, universales y razonables. En este sentido, el principal precursor del deísmo fue Lord Herbert of Cherbury (1538-1648), quien rechazó la idea de una revelación especial y trató de mostrar que todas las religiones tienen cinco puntos en común: la existencia de Dios, la obligación de adorarle, el carácter moral de esa adoración, la necesidad de arrepentirse por el pecado, y una vida tras la muerte de recompensas y castigo. Estas eran las doctrinas básicas de los deístas ingleses del siglo XVIII, cuya posición se fortaleció por la crítica que Locke le hizo a la teología dogmática, así como por su insistencia en lo razonable del cristianismo.

15 J. Orr, *English Deism: Its Roots and Its Fruits* (Grand Rapids, Michigan 1934); P. Gay, *Deism: An Anthology* (Princeton, 1968); W.L. Craig, *The Historical Argument for the Resurrection of Jesus During the Deist Controversy* (Lewiston, New York, 1985).

Sin embargo, los deístas iban mucho más allá de tratar de mostrar que el cristianismo es razonable. Su tema era la religión natural, con la que toda religión debe condordar. Por cuanto el cristianismo concuerda con la religión natural, es verdadero y razonable; empero cuando trata de añadir un elemento de revelación especial o positiva cae en la superstición. Tal fue la posición expuesta por John Toland (1670-1722) en su libro *El cristianismo no es misterioso*, en el que trataba de mostrar que todo lo que hay de valor en el cristianismo puede ser comprendido por la mente humana, que la revelación no es necesaria, y que todos lo elementos de misterio que se encuentran en el cristianismo tradicional o bien son tomados del paganismo o bien son invenciones del clero. De manera semejante, Matthew Tindal (1655-1733) escribió otro libro, *El cristianismo es tan antiguo como la creación*, en el que sostenía que el propósito del evangelio no era traer una redención objetiva —ni tampoco una nueva revelación— sino sencillamente mostrar que hay una ley natural que es la base y contenido de toda la religión, y de ese modo librar a la humanidad de la superstición.

La supuesta religión universal de los deístas no era sino una selección de aquellas doctrinas tradicionales cristianas que les resultaban más afines, y que según ellos podían sostenerse a base del uso correcto de la razón. Así, por ejemplo, frecuentemente trataban de probar la existencia de Dios a base del orden de las causas —lo mismo que los teólogos tradicionales habían hecho por largo tiempo— y el Dios cuya existencia así se probaba resultaba ser muy semejante al de la ortodoxia cristiana. De igual modo, creían que podían probar que el alma es inmortal, y también que existen retribuciones después de la muerte para el pecado y la virtud. Su ética le debía mucho al estoicismo, en el que la ley natural había jugado también un papel importante; y los requerimientos éticos del Nuevo Testamento se interpretaban entonces en términos de la teoría estoica de la ley natural —para lo cual había amplios precedentes en la doctrina cristiana.

Aunque fue en la Gran Bretaña que el deísmo encontró mayor acogida, pronto se hizo sentir en otras partes del mundo. Tuvo una influencia importante en los primeros días de los Estados Unidos a través de personajes tales como Benjamín Franklin, Thomas Jefferson y Thomas Paine —quien declaró «creo en un Dios y no más».[16] En Francia, tomó un tono particular en la persona de Voltaire, quien se

16 G. A. Koch, *The Religion of the American Enlightment* (New York, 1968); H.M. Morais, *Deism in Eighteenth Century America* (New York, 1960).

burlaba de los deístas ingleses porque según él decían saber más de lo que es humanamente posible.

El deísmo atrajo numerosos ataques por parte de quienes veían en él una amenaza a la fe cristiana. La mayoría de tales ataques no trataba de los argumentos y objecciones de los deístas, sino que más bien usaba de la revelación bíblica para intentar refutarlos. Fue Joseph Butler (1692-1752) quien, en su *Analogía de la religión,* ofreció la respuesta más racional desde el punto de vista de la ortodoxia.[17] En la primera parte de esta obra Butler trataba sobre la religión natural. En este punto concordaba con los deístas, y hasta repetía sus argumentos a favor de la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, la recompensa y el castigo tras la muerte, etc. Era en la segunda parte de su libro, que trataba sobre la religión revelada, que Butler trató de mostrar que los deístas se equivocaban al rechazar los datos de la revelación. Aquí no trataba ya de mostrar que el contenido de la revelación es básicamente razonable. Al contrario, aceptaba el hecho de que la idea misma de una revelación especial presenta dificultades; pero entonces añadía que también hay dificultades en la opinión que sostiene que el universo es un sistema coherente y ordenado. En ambos casos hay que dejarse guiar por las probabilidades. Toda la vida se guía por esa suerte de probabilidad, y de igual modo nuestra confianza en la revelación ha de seguir el mismo camino. Tras haber reestablecido la revelación, Butler pasaba a mostrar que el cristianismo incluía varios elementos que los deístas rechazaban o desconocían, pero que eran parte fundamental de la verdadera religión. La obra de Butler pronto se hizo popular como instrumento para refutar a los deístas. Los intentos de refutación del mismo estilo pronto tomaron la forma de un «sobrenaturalismo racional» en el que se intentaba probar mediante argumentos racionales que los deístas se equivocaban, y que la razón misma nos obliga a creer en lo sobrenatural, y en particular en las doctrinas de la creación y la revelación, así como en los milagros del Nuevo Testamento. El principal exponente de esta posición fue William Paley (1743-1805), quien hizo muy popular el argumento según el cual la complejidad de la creación señala hacia un creador, de igual modo que la existencia de un reloj requiere que haya un relojero.[18] Aunque tales argumentos pronto se

17 W.E. Gladston, *Studies Subsidiary to the Works of Bishop Butler* (Oxford, 1896); E.C. Mossner, *Bishop Butler and the Age of Reason: A Study in the History of Thought* (New York, 1936); W.J. Norton, *Bishop Butler: Moralist and Divine* (New Brunswick, New Jersey, 1940).

18 Véase D.L. LeMahieu, *The Mind of William Paley: A Philosopher and His Age* (Lincoln, Nebraska, 1976).

hicieron populares, y se les siguió utilizando durante todo el siglo XIX y hasta el XX, pronto fueron abandonados por quienes comprendieron el impacto de la obra de Kant, de que trataremos en la próxima sección.

Empero el más rudo golpe al deísmo no vino de los teólogos que se le oponían, sino del filósofo David Hume (1711-1776).[19] Tomando el empiricismo de Locke como punto de partida, Hume lo llevó hasta sus últimas consecuencias, y con ello mostró los puntos débiles del empiricismo mismo. En su *Investigación acerca del entendimiento humano,* Hume concordaba con la tradición empiricista en que lo único que puede ser conocido es lo que se ha experimentado. La mente es una tabla rasa en la que no hay ideas innatas. Pero esto significa entonces que en realidad no conocemos muchas cosas cuya existencia damos por sentada. En particular, no conocemos ni la causalidad ni la sustancia. Nuestra experiencia nunca nos ha mostrado que un hecho cause otro. Lo que hemos experimentado es que, al menos en el pasado, cierto acontecimiento siempre ha sido seguido por otro acontecimiento particular. Entonces nos decimos que, puesto que el acontecimiento A es la causa de B, otro acontecimiento semejante al primero resultará en algo semejante al segundo. Al llegar a tal conclusión nos equivocamos por dos razones. En primer lugar, en realidad no hemos visto que el acontecimiento A sea la causa de B. Todo lo que hemos experimentado es la coincidencia de ambos acontecimientos, y nunca la conexión misma. En segundo lugar, afirmamos la continuación futura de cierto orden —y obviamente eso tampoco lo hemos experimentado. En consecuencia, la causalidad puede ser una categoría útil en la vida cotidiana —ciertamente, sin ella no podríamos ordenar nuestras propias vidas— pero no es ni una realidad empírica ni una certeza racional.

De manera semejante, también la sustancia es algo que nunca hemos experimentado, pero que a pesar de ello damos por sentado. Todo lo que percibimos es una serie de impresiones —tamaño, color, olor, etc.— y luego las atribuimos a una «cosa» o sustancia que nunca hemos experimentado. Bien puedo percibir cualidades tales como el tamaño, el color, etc.; también puedo percibir cierta coincidencia tanto en el tiempo como en el espacio entre todos ellos; es entonces que planteo la existencia de la sustancia X, sobre la cual digo que tiene tal olor, tal

19 E.C. Mossner, *The Life of David Hume* (London, 1955); H.H. Pierce, *Hume's Theory of the External World* (Oxford, 1940); V.C. Chappell, *Hume* (Garden City, New York, 1966); J.H. Noxon, *Hume's Philosophical Development: A Study of His Methods* (Oxford, 1973); B. Stroud, *Hume* (London, 1977).

tamaño, etc. Una vez más, bien puede ser absolutamente necesario para nuestras vidas cotidianas creer en la existencia de tales sustancias. Pero esto no ha de llevarnos a pretender que conocemos la sustancia, porque el conocimiento procede de la experiencia, y nadie ha experimentado jamás ni puede tampoco experimentar la sustancia. Lo que es más, esto es cierto no solamente de las sustancias que supuestamente se basan en las percepciones externas, sino también de la mente. Nunca hemos percibido nuestras propias mentes. Lo que hemos percibido son varias operaciones que entonces le atribuimos a una supuesta sustancia que llamamos «mente».

La importancia de Hume es doble, pues al mismo tiempo que mostró las dificultades racionales del deísmo mostró también la imposibilidad de una epistemología puramente empiricista.

Hume le dio el golpe de muerte al deísmo al señalar que los argumentos mediante los cuales pretendía probar que la religión natural es eminentemente razonable no eran en sí mismos tan racionales como al principio parecieron. El argumento cosmológico para probar la existencia de Dios, por ejemplo, se basaba en la idea de la causalidad, que Hume ahora había mostrado ser poco más que un invento conveniente. Y los argumentos en pro de la inmortalidad del alma, que se fundamentaban en la noción del alma como sustancia inmaterial, también perdieron buena parte de su poder convincente cuando se puso en duda la noción misma de la sustancia.

En cuanto al empiricismo, Hume ocupa con respecto a él un lugar semejante al que ocupa Leibniz con respecto a las primeras etapas del idealismo: lo llevó a un callejón sin salida. Si es cierto que no podemos experimentar ni la sustancia ni la causalidad, y que el pensamiento es imposible sin tales categorías, resulta claro que una epistemología estrictamente empiricista es incapaz de explicar el conocimiento humano. La tarea de sacar la filosofía de las dificultades en que se encontraba tras el empiricismo de Hume y el idealismo de Leibniz le tocó a Immanuel Kant.

Kant y su importancia para la teología moderna

Immanuel Kant (1724-1804)[20] pasó toda su vida en Prusia oriental, mayormente en la ciudad de Königsberg. El provincialismo de su propia vida hace aun más sorprendente el alcance universal de su obra. Bebió de fuentes muy diversas procedentes de toda Europa, inclusive las obras filosóficas de Hume y Leibniz, la física de Newton y la religiosidad de los pietistas. Entonces unió todo esto en una epistemología y crítica de la filosofía anterior que a su vez cambiaría buena parte de las estructuras del pensamiento de las generaciones posteriores en un número de contextos igualmente variados.

Al igual que muchos de su contemporáneos, Kant recibió inicialmente el influjo del racionalismo de Descartes y Leibniz. Pero, como él mismo diría más tarde, fue Hume quien le despertó de su «sueño dogmático».[21] No podía aceptar el escepticismo a que había llegado Hume. Por otra parte, concordaba con Hume en que la experiencia nunca puede conocer la causalidad ni la substancia. Lo que es más, pronto descubrió que estos dos no eran los únicos elementos del conocimiento de que la experiencia no podía rendir cuentas. Procedió entonces a hacer una lista de todos esos elementos y a buscar una explicación de su existencia. Los resultados los publicó en su obra monumental *Crítica de la razón pura* (1781)[22] y en los *Prolegomenos a cualquier metafísica futura* (1783).

Kant aceptaba la afirmación de los empiricistas, que todos los datos del conocimiento se derivan de la experiencia. También concordaba con Hume en que nos es imposible experimentar el ser mismo de un objeto —lo que él llamaba «noumenon» en contraste con los «fenómenos». Todo lo que la percepción de los sentidos nos da es una serie de fenómenos. Empero éstos no nos llegan de manera organizada, puesto que pretender que ese orden existe en el universo sería caer en la misma ingenuidad que Hume había criticado tan hábilmente. ¿Cómo entonces será posible explicar el paso de los datos caóticos que nos dan los sentidos a la idea ordenada y con significado que llamamos conocimiento?

Esa explicación no ha de encontrarse en las ideas innatas propuestas por Descartes y por otras formas del idealismo tradicional. Tampoco ha de encontrarse en la noción empiricista de la mente como tabula rasa. La importancia de la filosofía de Kant se encuentra precisamente en que

20 E. Caird, *The Critical Philosophy of Immanuel Kant* (Glasgow, 1909); R. Kroner, *Kant's Weltanshauung* (Chicago, 1956); W. Schultz, *Kant als Philosoph des Protestantismus* (Hamburg, 1960); H.J. de Vleeschauwer, *The Development of Kantian Thought: The History of a Doctrine* (London, 1962); R.M. Wenley, *Kant and His Philosophical Revolution* (Edinburgh, 1910); C.D. Broad, *Kant: An Introduction* (Cambridge, 1978); E. Cassirer, *Kant's Life and Thought* (New Haven, 1981); H.E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense* (New Haven, 1983). De especial interés es Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics* (Bloomington, Indiana, 1962).

21 *Prolegomena to Any Future Metaphysics* (Indianapolis, 1950), p. 8.

22 Publicó una edición revisada en el 1787.

les prestó atención a los puntos válidos de ambas tradiciones, y luego ofreció su propia solución. Esa solución consistía en afirmar que, aunque todos los datos del conocimiento tienen un origen empírico, hay también estructuras en la mente misma que nos es necesario emplear al recibir y organizar tales datos. La mente puede conocer los fenómenos solamente cuando los coloca en sus propias estructuras fundamentales, el tiempo y el espacio. El tiempo y el espacio no se encuentran «allá afuera» como objetos del conocimiento. Se encuentran más bien dentro de nosotros, como patrones innatos en los que se organizan los datos caóticos que nos dan los sentidos. Si hay fenómenos que no se ajustan esos patrones, la mente no puede conocerlos, puesto que se encuentran allende el alcance de la cognición y experiencia humanas —como el silbato de alta frecuencia que se emplea para llamar a los perros, y que el oído humano no puede escuchar. Lo que es más, aparte el tiempo y el espacio hay otras estructuras del conocimiento, que Kant llama «categorías». Las categorías son doce, distribuidas en cuatro grupos: de cantidad (unidad, pluralidad y totalidad), de cualidad (realidad, negación y limitación), de relación (sustancia, causa y comunidad), y de modalidad (posibilidad, existencia y necesidad). Estas son las estructuras básicas que se encuentran en toda mente humana. Son universales e inalterables.

Lo que la percepción de los sentidos le ofrece a la mente no debe en realidad llamarse «experiencia». Los sentidos no proveen sino una mezcla amorfa de percepciones, sin relación alguna entre ellas. «La experiencia consiste en la conexión sintética de los fenómenos (percepciones) dentro de la conciencia, en la medida en que esa conexión es necesaria».[23] La experiencia es el resultado del proceso mediante el cual la mente ordena los datos de la percepción. Si Kant hubiera vivido dos siglos más tarde, probablemente hubiera utilizado la ilustración de una computadora que ha sido programada según ciertas estructuras. La computadora en cuestión es capaz de recibir, organizar y emplear varias clases de datos que le son administrados, pero solamente en la medida en que esos datos son compatibles con su programa. Hay por tanto limitaciones muy importantes a que la mente humana tiene que sujetarse —limitaciones que son producto de su propia estructura. Pero hay también un sentido en el que la mente, tal como Kant la entiende, tiene en el conocimiento un papel mucho más positivo y creador que el que le daban los empiricistas.

23 *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, p. 52.

La filosofía de Kant tuvo enormes repercusiones en el desarrollo posterior tanto de la teología como de la filosofía. En lo que a la filosofía se refiere, su obra ha sido comparada con la revolución copernicana en la astronomía. Las consecuencias de su filosofía para la teología fueron mucho más allá de lo que él mismo previó. A esto volveremos en breve. Empero primero debemos señalar lo que el propio Kant escribió en el campo de la teología, porque en lo que a esto se refiere su obra, más bien que el comienzo de una nueva era, es la culminación del racionalismo del siglo XVIII. Puesto que Kant emprendió su trabajo en el campo de la teología con el mismo rigor sistemático con que abordó la cuestión epistemológica, su pensamiento teológico merece atención como expresión coherente del racionalismo teológico, aún cuando fuera el propio Kant, gracias a su labor filosófica, quien hizo imposible la continuación de ese mismo racionalismo teológico.

De un modo típicamente racionalista, Kant piensa que la única función de la religión es apoyar la vida moral. Esto no significa que la religión sea la fuente de nuestro conocimiento de la responsabilidad moral. Afirmar tal cosa sería decir que quienes no son religiosos tienen excusa si su vida moral no es lo que debería ser. El principio fundamental de la moralidad, lo que Kant llama «el imperativo categórico», es universalmente conocido. Ese imperativo nos dice sencillamente que el principio motor de nuestras acciones debe ser tal que estemos dispuestos a verlo elevado al nivel de regla universal para toda la humanidad. La razón, y no la religión, es la fuente de nuestro conocimiento de ese imperativo. La función de la verdadera religión consiste en ayudarnos a cumplir con esa obligación. Cualquier cosa en la religión que no vaya dirigida hacia ese propósito, o que no contribuya a él, es pura superstición. Aún más, la verdadera religión es universal y natural. No se basa en una revelación particular o histórica, sino más bien en la naturaleza misma de la vida humana.

En cierto sentido, esta verdadera religión es racional. Esto no quiere decir que sus doctrinas puedan demostrarse mediante la razón. Cuando se trata de asuntos religiosos, tales como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad individual, la razón pura no puede sobreponerse a una serie de antinomias —es decir, situaciones en las que tanto la respuesta afirmativa como la negativa parecen ser igualmente razonables. Esto se debe a que se trata de cuestiones sobre las que no hay datos empíricos, y que por tanto no pueden ser conocidas en el sentido estricto. Y sin embargo, hay razones válidas para afirmar la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad individual.

La base para tales afirmaciones se encuentra allende los límites de la razón pura, en lo que Kant llama «la razón práctica». En su *Crítica de la razón práctica* (1788), Kant sostiene que hay ciertas afirmaciones que han de ser tenidas por verdaderas porque son la base de la vida moral. Por lo tanto, en el sentido práctico es racional afirmar la existencia de Dios como fuente de las acciones morales, la vida del alma tras la muerte como ocasión para la retribución, y la libertad del individuo como agente responsable. Estos tres puntos constituyen el meollo de la religión verdadera y natural, de la cual el cristianismo es expresión.

Aunque el cristianismo es una expresión de la religión natural, también es una religión histórica y particular. Tiene ciertas características que ninguna otra religión posee. Jesús de Nazaret no fundó una religión. La verdadera religión, por ser natural y universal, no puede ser fundada por persona alguna. Jesús sencillamente enseñó esta verdadera religión. Sí fundó una iglesia. El cristianismo es la verdadera religión combinada con elementos eclesiásticos e históricos cuyo propósito era únicamente llevar al cumplimiento de la vocación ética universal. Estos elementos eclesiásticos incluyen «medios de gracia» tales como la oración privada, la asistencia a la iglesia, el bautismo y la comunión. La oración privada apropiada nos ayuda a considerar nuestro deber, y fortalece nuestra decisión de cumplirlo. La asistencia a la iglesia nos coloca dentro del contexto de una comunidad dedicada a la verdadera religión, y además da testimonio público de la necesidad de un compromiso moral serio. El bautismo es el acto de iniciación por el cual nos unimos a esa comunidad. Y la comunión sostiene y fortalece los vínculos dentro de la iglesia. Todos éstos, cuando se usa de ellos propiamente, son muy útiles para la vida moral; pero no se les ha de permitir volverse afines en sí mismos.

Hasta qué punto sus intereses morales determinaban el modo en que Kant entiende la religión puede verse en el modo en que trata sobre el tema de la gracia. Kant tiene un concepto de la gracia, que cree ser necesaria, puesto que de otro modo quienes han pecado llegarían a la conclusión de que todo intento de corregir y cambiar sus vidas carecería de valor. La gracia entonces le asegura al creyente que todas las acciones malas llevadas a cabo antes de la decisión de seguir la vida moral pueden darse por perdonadas. Además, aun después de tomar tal decisión, ninguna vida es perfecta, y por lo tanto la gracia tiene el papel de asegurarnos que si hacemos todo lo que podamos Dios suplirá nuestras deficiencias, y no perderemos nuestra recompensa. Este modo moralista de entender la gracia, tan semejante al que provocó la protesta

de Lutero, lleva a la afirmación de que «es necesario inculcar repetidamente y cuidadosamente que la religión no consiste en conocer o pensar sobre lo que Dios hace o ha hecho para nuestra salvación, sino en lo que nosotros podemos hacer para ser dignos de ella».[24]

El impacto de la obra de Kant en el desarrollo posterior de la filosofía y la teología fue enorme. Hasta en el campo de la física teórica, Alberto Einstein ha rendido tributo al impacto de Kant sobre su pensamiento.[25]

Lo primero que ha de decirse acerca de la importancia de Kant para la teología es que su obra marcó el fin del racionalismo fácil y superficial que había sido tan popular durante las generaciones anteriores. Al afirmar que la mente no puede penetrar más allá de los fenómenos hasta el noumenon, Kant cuestionó todo lo que se pueda decir sobre la substancia, Dios, el alma, la libertad, etc. Aún más, en lo relativo a cuestiones tales como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad para tomar decisiones éticas, Kant mostró que la mente puede llegar a dos conclusiones contradictorias e igualmente razonables, y que la causa de esto es que en tales casos la mente pretende penetrar cuestiones que se encuentran más allá de su alcance. Todos los argumentos tradicionales que pretenden probar la existencia de Dios parecen así haber perdido su valor. Por tanto, aquel deísmo que vimos florecer en el siglo XVIII resultaba ser ahora tan dudoso desde el punto de vista estrictamente racional como cualquier intento de basar la religión en la verdad revelada. Esto a su vez quería decir que los teólogos que a partir de Kant se ocuparan de estos temas tenían ciertas opciones.

La primera opción, y también la más obvia, era tratar de basar la religión en alguna facultad de la mente que no fuera la razón pura. El propio Kant, en su *Crítica de la razón práctica* y en *La religión dentro de los límites de la sola razón*, siguió esta dirección. Para él, el lugar propio de la religión no es lo puramente racional, sino lo ético. Los seres humanos son por naturaleza seres morales, y esa moralidad es un argumento a favor de la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad individual. Por tanto lo que Kant ha hecho en este campo es sencillamente tratar de salvar algo de la tradición racionalista en la religión, y de hacerlo apelando, no a la razón pura, sino a la razón práctica o moral.

24 *Religion within the Limits of Reason Alone*, III. 2. Traducción el inglés por T.M. Greene y H.H. Hudson (New York, 1960), p. 123. Véase R.M. Green, *Religious Reason: The Rational and Moral Basis of Religious Belief* (New York, 1978).

25 «Remarks concerning the Essays Brought Together in This Co-operative Volume», en P.A. Schilpp, ed., *Albert Einstein: Philosopher-Scientist* (Evanston, Illinois, 1949), p. 674.

Durante el siglo XIX habría también algunos —especialmente Ritschl y su escuela— que seguirían esa pauta, intentando fundamentar la religión sobre los valores morales. Otros, al tiempo que rechazaban tal intento de fundamentar la religión sobre la ética, tratarían de buscar otro sitio o aspecto de la mente humana diferente tanto de la razón especulativa como de la moral. En ese sentido, Schleiermacher puede interpretarse como una respuesta a Kant.

La segunda opción era regresar a la revelación. Si se ha mostrado que la razón pura es incapaz de penetrar las cuestiones religiosas más importantes, esa razón ya no puede creerse superior a quienes se atrevan a fundamentar su fe en la revelación divina. La razón no es ya el juez supremo. En fin de cuentas, se trata de una decisión de la voluntad. Si alguien decide creer en la revelación, la razón no puede ya declarar que tal fe es insostenible. Si, por otra parte, alguien decide no creer, no hay cosa alguna que la razón pueda hacer para probar la validez de la revelación. Tal fue la opción que tomaron Søren Kierkegaard en el siglo XIX, y Karl Barth en el XX. Y sin embargo, tras la obra de Kant esto no podía consistir ya en un regreso simplista a las formulaciones teológicas anteriores. Si, como Kant había mostrado, la mente ocupa un papel activo en el pensamiento de tal modo que le da forma y determina lo que sabemos, se sigue que ocupa también un papel en el modo en que la mente recibe la revelación. Luego, no es ya solamente Dios quien determina la naturaleza de la revelación. Nosotros, quienes la recibimos, también le damos forma a la revelación, no en el sentido de que la creemos, sino en el sentido de que la revelación siempre tendrá que ser Dios hablándonos en términos humanos. La deidad misma —como cualquier noumenon— no puede ser conocida. Dios solamente puede ser conocido en la revelación. Resulta claro que hay una gran afinidad entre esta posición y la teología de la cruz propuesta por Lutero —y por lo tanto el gran despertar de los estudios sobre Lutero durante los últimos cien años no ha de sorprendernos.[26]

La tercera opción consistía en aceptar lo que Kant dice con respecto al papel que la mente ocupa en el conocimiento, pero entonces ampliar esa conclusión afirmando que la racionalidad es la naturaleza misma de las cosas —que el universo y su historia se comportan como una vasta mente cósmica. Tal fue el camino que siguieron Hegel y el idealismo alemán.

26 Es interesante señalar el paralelo entre la crítica que Kant le hizo a la filosofía anterior, y la crítica de los nominalistas al escolasticismo que les precedió. Dado ese paralelismo, es posible ver a Lutero y Barth como respuestas semejantes a situaciones paralelas.

Llegamos así al fin de nuestra rápida ojeada a los cambios que estaban teniendo lugar en el campo de la filosofía, y que servirían de trasfondo a la teología durante el siglo XIX. Naturalmente, nuestra ojeada ha sido limitada. Y sin embargo, debe bastar para mostrar el origen e importancia de la gran cuestión a que tendría que enfrentarse la teología moderna. La evolución filosófica que hemos descrito puso en duda, en nombre de la razón, la visión tradicional del cristianismo como revelación divina. Empero, hacia fines del siglo XVIII esa misma razón comenzaba a poner en duda sus propias presuposiciones. El racionalismo, como la revolución francesa, devoraba a sus propios hijos. ¿Cómo hemos de entender entonces la situación humana, y cuál es el lugar del cristianismo en medio de ella? ¿Hemos dejado detrás la etapa religiosa de la humanidad, de tal modo que toda religión se ha vuelto obsoleta? ¿O hay todavía dimensiones en el hecho de ser humano que requieren la religión, a pesar de todo nuestro progreso y de todas nuestras dudas sobre el dogma y la revelación? Tal era el debate fundamental que le dio forma a la teología del siglo XIX.

XIII

La teología protestante en el siglo XIX

El siglo XIX fue un período de contrastes difíciles de resumir. Fue un tiempo en que las circunstancias políticas, económicas y culturales parecían anunciar la desaparición de la fe cristiana, al menos en sus formas tradicionales. Las revoluciones francesa y americana, con las que el siglo comenzó, fueron el principio de un proceso en el cual un número cada vez mayor de estados se declararon exentos de toda obligación de apoyar a la iglesia. La revolución industrial produjo tal descalabro en los patrones sociológicos tradicionales que había sobrada razón para dudar de la pertinencia futura de las antiguas estructuras de la iglesia. Ese desarrollo industrial a su vez se apoyaba en toda una serie de descubrimientos científicos que pusieron en duda mucha de la cosmovisión cristiana —la creación en seis días, el cielo por encima y el infierno por debajo de la tierra, etc. La era de abundancia que la nueva tecnología parecía prometer produjo también cambios radicales en las metas de la vida humana —cambios que muchos de los dirigentes eclesiásticos veían con poco entusiasmo. Empero el siglo XIX fue también una época de gran despertar dentro de las iglesias protestantes —precisamente las mismas iglesias donde las nuevas condiciones ha-

cían mayor impacto. Este fue el gran siglo de las misiones protestantes, que en unas pocas décadas le dieron la vuelta al globo. Fue la época en que la conciencia cristiana se despertó frente a la trata de esclavos, y se propuso ponerle fin. Y fue también el tiempo de mayor y más original actividad teológica dentro del protestantismo desde el siglo XVI.

Esa labor teológica fue tan vasta y variada que es imposible resumirla aquí. Cubrió todo el espectro, desde el intento por parte de Feuerbach de mostrar que la doctrina cristiana no es sino el resultado de la proyección humana, hasta los más oscurantistas conatos de suprimir y ridiculizar la teoría de la evolución. Lo que es más, esta actividad teológica recibió el apoyo de disciplinas auxiliares tales como la historiografía, la arqueología, la filología y otras. La teología no quedó fuera de la gran explosión del conocimiento que tuvo lugar durante los siglos XIX y XX.

Empero en medio de toda esta complejidad hay unos pocos teólogos que parecen haber sido los más importantes para el desarrollo del pensamiento cristiano, y que también son ejemplo de los varios modos en que era posible hacer teología después de Kant. De entre ellos, hemos escogido cuatro, de los que trataremos por turno en las secciones que siguen en el presente capítulo: Friedrich Schleiermacher (1768-1834), G.W.F. Hegel (1770-1831), Søren Kierkegaard (1813-1855), y Albrecht Ritschl (1822-1889). Por último, estudiaremos algunos otros temas y movimientos que merecen consideración aparte.

La teología de Schleiermacher

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher[1] era hijo de un capellán reformado del ejército quien se había convertido a los moravos y quien pensaba que la extremada confianza en sí mismo que el joven Freidrich demostraba debía domarse enviándole a una escuela morava. En el ambiente de esa escuela, Schleiermacher llegó a tener un profundo sentido del pecado, y de la necesidad y la disponibilidad de la gracia. Entonces fue al seminario, donde llegó a la conclusión de que los argumentos que los ortodoxos utilizaban contra el escepticismo religioso eran débiles, y llegó a perder su fe en la divinidad de Cristo y en la redención mediante su sangre. Luego fue a la Universidad de Halle, donde, bajo la profunda influencia de la filosofía de Kant, comenzó a desarrollar su propio modo de entender la fe cristiana. En el 1794 fue ordenado pastor reformado, y como tal sirvió en Berlín, donde recibió el influjo del movimiento romántico. En el 1799 publicó *Sobre la religión: Discursos a las personas cultas que la desprecian*, donde ya pueden verse los rasgos generales de su sistema teológico, aunque todavía el sello del romanticismo es mucho más marcado de lo que sería después. Finalmente, en el 1821 y 1822, publicó *La doctrina de la fe* (y una edición revisada en el 1830), donde exponía su pensamiento teológico maduro.

Los *Discursos* del 1799 fueron muy bien recibidos en toda Europa. Lo que Schleiermacher pretendía hacer en ellos era encontrar un lugar para la religión al mostrar que no se trata de un conocimiento ni una moral. A las «personas cultas que la desprecian», les dice acerca de la religión que: «A fin de mostrarles claramente cúal es la posesión original y característica de la religión, de una vez por todas renuncia a toda pretensión de ser algo que pertence ya sea a la ciencia ya a la moral. Desde este momento se devuelve cualquier cosa que haya sido tomada prestada o recibida de esos otros campos».[2] El campo propio de la religión es entonces el sentimiento —y vemos aquí al Schleiermacher moravo que hace uso de la tradición pietista para apelar a sus lectores románticos. La religión es el sentimiento de unidad con el Todo, y el sentido de integridad que ese sentimiento conlleva. Es una conciencia inmediata, y no una serie de doctrinas que el intelecto sostiene ni tampoco un sistema de moral. Por tanto, en sus *Discursos* Schleiermacher no se muestra muy interesado en la teología como disciplina intelectual, en la tradición de la iglesia, o en los principios éticos religiosos.

Sin embargo, el éxito mismo de los *Discursos* le obligó a su autor a tomar en cuenta elementos de la fe cristiana que no había incluído en esa obra, que ya se había vuelto famosa. Según fue madurando su teología llegó a tomar una posición en la que, mientras sostenía todavía que el sentimiento es el lugar propio para la religión, trataba de mostrar lo que ese sentimiento quería decir y el modo en que se relacionaba con las dos otras esferas de la vida —el conocimiento y la moral. El resultado fue *La doctrina de la fe*, que llegó a ser probablemente la obra teológica de mayor impacto en todo el siglo XIX.

1 No conozco introducción mejor que la de M. Redeker, *Schleiermacher: Life and Thought* (Philadelphia, 1973). Esta obra incluye una buena bibliografía. Véase también C. Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century* (New Haven, 1972), I:92-93; B.A. Gerrish, *A Prince of the Church: Schleiermacher and the Beginnings of Modern Theology* (Philadelphia, 1981); A.B. Blackwell, *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom, and Phantasy* (Chico, California, 1982); K. Barth, *The Theology of Schleiermacher* (Grand Rapids, Michigan, 1982).

2 *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, traducido por J. Oman (New York, 1958), p. 35.

Hay dos elementos importantes nuevos que se destacan desde las primeras páginas de *La doctrina de la fe*. El primero es la mayor claridad y precisión con que se describe el sentimiento religioso. El segundo es la importancia que ahora reciben la iglesia y las expresiones intelectuales de su fe.

En los *Discursos*, el sentimiento religioso se describe de modo impreciso. Era un sentido de unidad con el Todo. Ahora, en *La doctrina de la fe*, se nos dice claramente que el sentimiento religioso, que también se llama piedad, es «la conciencia de ser completamente dependiente, o lo que es lo mismo, de estar en relación con Dios».[3] Esta conciencia de depencia absoluta constituye el carácter mismo de la piedad en todas las religiones —hasta en las que no están organizadas. Schleiermacher además afirma que la piedad es «una auto-conciencia inmediata»,[4] lo cual quiere decir que no se basa en la reflexión intelectual, sino que pertenece a la categoría del «sentimiento» —*Gefühl*. No se trata, como en el caso de nuestro uso cotidiano del término «sentimiento», de una emoción pasajera. Se trata más bien de nuestra conciencia constante y profunda de Otro cuya presencia es la fuente y fundamento de todo cuanto existe —incluso nosotros mismos.

Empero ya en esta obra Schleiermacher no se muestra interesado en la religión como fenómeno general. Lo que pretende es describir la fe cristiana —más precisamente, la fe protestante. En el cuarto de sus *Discursos* había señalado la importancia de comunidades específicas para el crecimiento y desarrollo del sentir religioso. Esta percepción subyace toda *La doctrina de la fe*, donde Schleiermacher se propone describir en términos intelectuales precisos las doctrinas mediante las cuales la iglesia protestante expresa su experiencia particular de la dependencia absoluta de Dios. Las doctrinas de la iglesia son importantes porque ayudan a mantener la pureza de la experiencia original de la cual surgió la comunidad. Para los protestantes, hay dos momentos cruciales, y la tarea de la doctrina es expresar su importancia. El primero de ellos es el impacto de Jesús de Nazaret sobre sus seguidores inmediatos. El Nuevo Testamento es el testigo directo de ese impacto. El segundo momento crucial para la iglesia protestante es la Reforma del siglo XVI, de la cual surgieron varias declaraciones doctrinales que expresan la esencia distintiva del protestantismo. Sobre esta base, resulta claro que el Antiguo Testamento no puede tener una autoridad

3 *The Christian Faith*, traducción de la segunda edición (Edinburg, 1928), p. 12.
4 *Ibid.*, p. 5.

fundamental para la comunidad cristiana.[5] También resulta claro que la fuente primaria para la teología sistemática protestante son las declaraciones confesionales del protestantismo, y que solamente cuando ellas resultan inadecuadas es necesario referirse al Nuevo Testamento.[6] Esto muestra un aprecio hacia la tradición que no existía entre los racionalistas ni tampoco en la teología pietista.

Schleiermacher define el cristianismo como «una fe monoteísta, perteneciente al tipo de las religiones teleológicas, que se distingue esencialmente de otras religiones por el hecho de que en ella todo se relaciona con la redención alcanzada mediante Jesús de Nazaret».[7] Se trata aquí de una definición cuidadosamente escrita. El cristianismo es monoteísta porque en él nuestros sentimientos de dependencia se dirigen hacia una sola fuente. Es teleológico porque su resultado es la actividad en el mundo con el propósito de establecer el reino de Dios. Esa actividad con propósito es el contenido de la ética cristiana —y aquí vemos una relación más estrecha entre la piedad y la ética que la que encontramos en los *Discursos*. Finalmente, todo en el cristianismo se relaciona con Jesús de Nazaret porque él es la fuente de la nueva conciencia religiosa, es decir, de la piedad específica que es característica de la fe cristiana. Esa fe se basa en la experiencia de la redención, que no es un elemento común a todas las religiones. Más que maestro, Jesús es nuestro redentor, porque a través de su persona y su interacción con nosotros nos lleva a un nuevo nivel de existencia que es la vida cristiana. Al subrayar de ese modo la persona de Cristo y hacer de él más que un mero maestro, Schleiermacher contradecía toda la tradición racionalista del siglo XVIII, para la cual Jesús era ante todo un maestro de una avanzada ética natural.

La estructura de *La doctrina de la fe* se sigue del modo en que Schleiermacher entiende la conciencia humana en general, y la conciencia cristiana en particular. Hay tres niveles de auto-conciencia humana. Schleiermacher llama al primero «el nivel animal». Todos comenzamos allí. En ese nivel no hay distinción entre el yo y el mundo. Pero según se va desarrollando la criatura humana, tienen lugar dos procesos distintos. En primer lugar, va aumentando la distinción entre el yo y el mundo. Esa distinción no es sin embargo una simple oposición, puesto que lo que tiene lugar es que nuestro sentido del mundo se desarrolla en la misma medida en que crece nuestro sentido del yo, y viceversa.

5 *Ibid.*, p. 115.
6 *Ibid.*, p. 112.
7 *Ibid.*, p. 52.

Aquí vemos la influencia de Kant sobre Schleiermacher, puesto que el «mundo» no es sencillamente una realidad que se encuentra «allá afuera», sino que se determina por nuestra capacidad de organizar nuestras percepciones sensorias de tal modo que formen un todo con sentido. Este modo de entender el «mundo» es muy importante para Schleiermacher, puesto que el monoteísmo puede surgir solamente dentro de un contexto cultural donde se ve el mundo como una unidad integral, que resulta por tanto de la obra de un solo Dios. En segundo lugar, según va aumentando la distinción entre el yo y el mundo, también crece nuestro sentido de libertad frente al mundo —es decir, nuestra capacidad de afectarlo. Lo mismo es cierto, por otra parte, de nuestro sentido de dependencia del mundo. Tal es el carácter de la libertad finita. El mundo nos es dado, y eso es algo que no podemos cambiar. Pero al mismo tiempo ese mismo mundo es el campo de acción para nuestra libertad. Como seres finitos, no podemos experimentar ni siquiera imaginar la libertad absoluta —es decir, una libertad cuyo contexto haya sido creado completamente por nosotros. Puesto que este segundo nivel de conciencia se relaciona estrechamente con la percepción de los sentidos, los juicios de valor que se hacen en ese nivel se determinan mediante la antítesis entre el placer y el dolor. Al llegar a este segundo nivel —lo cual tiene lugar en el curso natural del desarrollo humano— el nivel animal anterior va quedando atrás. El segundo nivel, empero, sí permanece constante a través de toda la vida presente.[8]

El tercer nivel de la conciencia humana, que es el de la «conciencia de Dios» es el específicamente religioso. No se trata ahora de libertad, sino de dependencia. Mientras no era posible, en el segundo nivel, hablar de una libertad absoluta, sí es posible y hasta necesario en este tercer nivel hablar de una dependencia absoluta. En este nivel nos percatamos de que tanto el yo como el mundo dependen absolutamente de Otro al cual ni nosotros ni el mundo podemos afectar. Ese Otro sí tiene libertad absoluta. Ante ese Otro somos completamente pasivos. Empero frente al mundo se nos sigue llamando a la actividad.

De este modo, la auto-conciencia religiosa determina el hecho de que la teología sistemática tratará de tres temas principales: el yo, el mundo y Dios. Puesto que el segundo nivel de conciencia nunca queda detrás, y en ese nivel todo se basa sobre la antítesis entre el placer y el dolor, el tercer nivel dentro de la fe cristiana ahora juzga la existencia anterior y

8 *Ibid.*, pp. 20-25.

todo lo que es continuación de ese segundo nivel como pecado. Pero, puesto que la fe cristiana se basa en la experiencia de la redención, desde la perspectiva de este tercer nivel, el pecado mismo ha de verse dentro del contexto de la gracia.

La doctrina de la fe de Schleiermacher trata entonces de tres temas principales: el yo, el mundo y Dios. Cada uno de estos se toma en cuenta primero en términos generales en una breve sección introductoria. Luego se les considera desde la doble perspectiva del pecado y la gracia, que es el contenido específico de la conciencia religiosa cristiana.

En la sección introductoria, Schleiermacher discute primero las doctrinas de la creación y preservación; en segundo lugar, los atributos de Dios que se relacionan con la creación y la preservación; y, en tercer lugar, la perfección original del mundo y de la humanidad. La doctrina de la creación afirma que Dios es la fuente de todo cuanto existe, y que por tanto nuestra dependencia de Dios es absoluta. La creación no trata sobre la prehistoria o sobre el origen cronológico del mundo, puesto que tal cosa no se incluye en nuestra presente experiencia religiosa. Esa doctrina sí afirma la creación de la nada, que es necesaria para salvaguardar nuestra dependencia absoluta. La doctrina de la preservación no tiene sentido aparte de la creación. La preservación se refiere al apoyo continuo de Dios hacia todo lo que existe, y la interrelación de todo. Las relaciones de causa y efecto que existen en el mundo —el hecho de que todo se relaciona con todo lo demás, por muy distante que sea esa relación— ha de verse como la obra continua de Dios en la creación. Por tanto, no hay diferencia alguna entre lo natural y lo sobrenatural. Dios se relaciona de igual modo con todas las cosas en todo momento. La religión y la ciencia coinciden en su interés en las relaciones de causa y efecto que existen en el mundo. «En toda y cada una de las situaciones, deberíamos estar conscientes y experimentar con simpatía nuestra dependencia absoluta de Dios, de igual modo que vemos toda otra cosa como completamente condicionada por la interdependencia de la naturaleza».[9] Con estas palabras, Schleiermacher se opone a quienes defienden un «Dios de los intersticios», y nos fuerzan así a escoger entre causas naturales y sobrenaturales para cada acontecimiento. En esto Schleiermacher, al mismo tiempo que se opone a los racionalistas, muestra el impacto de Kant.

Los atributos de Dios que tienen que ver con la creación y la preservación son la eternidad, la omnipresencia, la omnipotencia y la omnis-

9 *Ibid.*, pp. 170-71.

ciencia. Resulta claro que estos atributos se relacionan directamente con nuestro sentido de depender de Dios en todo tiempo y lugar.

Una de las secciones más interesantes de *La doctrina de la fe* es la que trata sobre la doctrina de la perfección original del mundo y de la criatura humana. Como hemos visto, la autoconciencia en su segundo nivel se basa en una relación entre el yo y el mundo que es a la vez pasiva y activa, dependiente y libre. La doctrina de la perfección original señala que el mundo siempre nos ha provisto, y sigue proveyéndonos a cada momento, suficientes estímulos para que se desarrolle la conciencia de Dios. Es en ese sentido que el mundo es perfecto: es capaz de llevarnos a la conciencia de Dios. Al mismo tiempo, ante el mundo somos seres activos, puesto que el mundo tiene suficiente flexibilidad para que podamos moldearlo a base de nuestra conciencia de Dios. El mundo es esfera apropiada para toda la acción que resulta de esa conciencia. Por tanto, la autoconciencia cristiana nos dice dos cosas: en primer lugar, que nuestra incapacidad de desarrollar la conciencia de Dios antes fue pecado de nuestra parte, puesto que teníamos ante nosotros todo lo que necesitábamos para llegar a esa conciencia; en segundo lugar, que nuestra incapacidad de darle forma al mundo de tal manera que llegue a ser el reino de Dios —o al menos de comenzar ese proceso— también es pecado de nuestra parte, puesto que el mundo siempre ha estado dispuesto a recibir nuestra acción como familia humana total. De igual modo, la doctrina de la perfección original de la criatura humana quiere decir que siempre hemos sido capaces de tener conciencia de Dios, y que nuestra falta de ella es pecado. Por tanto, las historias del Edén no han de interpretarse como históricamente verdaderas, pero sí se deben ver como expresiones válidas de la conciencia de Dios que no han de desecharse.

Schleiermacher se ocupa entonces del yo, del mundo y de Dios desde la perspectiva de la conciencia del pecado, para luego pasar a considerarlos desde la perspectiva de la conciencia de la gracia. La razón para esto es que «la característica distintiva de la religión cristiana se encuentra en el hecho de que, no importa cuánta enajenación de Dios exista en las fases de nuestra experiencia, somos conscientes de ella como acción que surge de nosotros, a la cual propiamente llamamos pecado; pero al mismo tiempo estamos conscientes de que cualquier compañerismo que haya con Dios se basa en la comunicación recibida del redentor, que llamamos gracia».[10]

10 *Ibid.*, p. 262.

En cuanto al yo, ya hemos visto que desde el punto de vista de la conciencia de Dios toda la vida anterior a su desarrollo ha de ser llamada pecado. También es cierto que la resistencia continuada al desarrollo de la conciencia de Dios una vez que ha comenzado también es pecado desde el punto de vista de esa misma conciencia. Pero el más alto grado de la conciencia del pecado nos lleva a ver a Jesús como redentor. El nos muestra lo que la vida pudo haber sido si desde el principio hubiéramos llevado a la realidad las posibilidades de la perfección. Es al mirar al Jesús, más bien que a algún huerto prehistórico, que nos damos cuenta del verdadero carácter de la perfección original. La doctrina del pecado original expresa el hecho de que sabemos que nos resistimos a la conciencia de Dios, y que esto es la base de nuestros pecados actuales. También señala la solidaridad pecaminosa que existe en el mundo, puesto que todas las acciones se relacionan entre sí. En última instancia, mi pecado afectará al mundo entero, de igual modo que todos los pecados del mundo me afectan a mí.

Desde la perspectiva del pecado, el mundo se ve como opuesto a la conciencia de Dios. Los elementos negativos del mundo, los mismos que al segundo nivel de la conciencia producen dolor, se ven ahora como castigo de Dios por razón de nuestra culpa. Esto no quiere decir que tales cosas no existirían sin el pecado, sino sencillamente que su existencia se interpretaría de otro modo. También podrían ser vistas como estímulos para el crecimiento de nuestra conciencia de Dios. «Por tanto, los males naturales, si se les considera objetivamente, no surgen del pecado; pero puesto que el ser humano, de no tener pecado, no vería como maldades lo que no son sino obstáculos a las funciones de los sentidos, el hecho mismo de que ve tales cosas de ese modo se debe al pecado, y por lo tanto desde un punto de vista subjetivo tal clase de mal es el resultado y la pena del pecado».[11]

Hay dos atributos divinos que se basan directamente en la conciencia del pecado. Son la santidad y la justicia. La santidad de Dios se relaciona con nuestro sentido de incapacidad ante la bondad de los mandatos de Dios. La justicia divina se basa en nuestra conciencia de que no nos conformamos a la voluntad divina y en nuestro sentido de que la maldad que existe en el mundo es castigo por nuestro pecado. En este punto Schleiermacher añade que la «misericordia» no es un término que sea útil en la teología, puesto que parece implicar que Dios

11 *Ibid.*, p. 319.

actúa de acuerdo al segundo nivel de la conciencia, para aumentar nuestro placer y limitar nuestro dolor.

Por último, Schleiermacher se ocupa del yo, del mundo y de Dios desde la perspectiva de la conciencia de la gracia.

Al ver el yo bajo la conciencia de la gracia, hay que discutir dos temas: la persona y obra de Cristo como causa de la gracia, y la transformación del yo mediante la gracia. La actividad redentora de Jesús se debe a su perfección sin pecado —es decir, a su conciencia absoluta de Dios, que nunca estuvo en conflicto con su segundo nivel de conciencia. Tal perfección no puede explicarse a base de sus antecedentes en la historia humana, puesto que lo que había allí era pecado. Sólo puede explicarse mediante la existencia de Dios en él. Jesucristo es tanto divino como humano. «En esta unión de la naturaleza divina con la humana, solamente la divina era activa o se impartía a sí misma, mientras solamente la humana era pasiva o se dejaba asumir; pero durante el estado de la unión cada actividad era común a ambas naturalezas».[12] En tal aseveración vemos una vez más cómo lo humano se define en términos de pasividad total ante Dios, y Dios como totalmente activo frente a lo humano. El hecho de que Jesús como humano es totalmente pasivo, y por lo tanto absolutamente dependiente, es su perfección sin pecado. Esa pasividad de la humanidad en Jesús es también el medio que permite que se vea a Dios como totalmente activo, y que la unión tenga lugar. Si se le interpreta de ese modo, la doctrina tradicional de la unión de dos naturalezas en Jesús resulta aceptable para Schleiermacher.[13] Esa unión, sin embargo, no depende de la doctrina del nacimiento virginal, que no ha de ser tomada literalmente. Lo mismo es cierto de las doctrinas de la resurrección, la ascensión y el regreso en juicio, que no son expresiones necesarias de la conciencia cristiana. Los discipulos sabían que Jesús era el redentor sin esas doctrinas. Resulta claro que aquí vemos en Schleiermacher algunos elementos comunes del racionalismo anterior, que persistirían en buena parte del siglo XIX.

La obra del redentor se basa sobre esta definición de su persona. Esa obra consiste en comunicarles su conciencia absoluta de Dios a otros seres humanos, partícipes de su propia conciencia de Dios. El redentor está activo en nosotros, de igual modo que Dios está activo en él; nosotros somos pasivos frente a él, de igual modo que él en su humanidad es pasivo ante Dios. Su acción redentora es obra de Dios a través de él en nosotros. Por paradójico que parezca, nuestra acción en la redención consiste en ser pasivos, de igual modo que Jesús fue unido a Dios mediante su propia acción humana de pasividad. Al perder conciencia de nuestra propia vida cobramos conciencia de la de él. En esto consiste el paso del pecado a la perfección. Es una acción de la libertad tanto para nosotros como para el redentor. Somos formados como nuevas personas en él y así venimos a ser parte de la nueva creación, que expresa la perfección original. Tal es nuestra condición como creyentes desde la perspectiva de la consecuencia de la gracia, pero debemos recordar que la antítesis entre la gracia y el pecado todavía permanece en la vida cristiana. Aun así, tenemos ahora una perspectiva sobre el mal mismo, puesto que ya no parece ser castigo por el pecado, sino más bien ocasión para nuestra actividad dentro del mundo. Nuestra conciencia de ser perdonados nos lleva a ver los estímulos negativos, que antes nos parecían castigo, como llamados a la actividad ética en el mundo.[14] De manera tipicamente reformada, Schleiermacher discute la obra de Cristo bajo el encabezamiento de los tres oficios de Cristo como profeta, sacerdote y rey. Como profeta, Cristo anuncia el reino de Dios. Pero hemos de recordar que también introduce ese reino que anuncia, y que por lo tanto él es también el fin de la profecía. No hemos de separar sus enseñanzas de su persona y obra —y aquí Schleiermacher reacciona contra la tradición racionalista, que hacía de Jesús un mero maestro y por lo tanto distinguía radicalmente entre las enseñanzas de Jesús y las enseñanzas acerca de él.[15] Como sacerdote, el redentor llevó sobre sí la carga de los pecados de todo el mundo. Esto no quiere decir, en sentido literal, que muriera en lugar nuestro. Lo que quiere decir es que, puesto que su perfección sin pecado constituía un juicio en contra nuestra, sufrió la hostilidad de todo el mundo, y murió por ella. Puesto que respondió a tal situación a base de una conciencia total de Dios, y no del pecado, abrió en nuestro mundo y en nuestra historia una nueva posibilidad: la posibilidad del amor, el perdón y la reconciliación.[16] Por tanto, su sufrimiento es la culminación necesaria de su obra como redentor, y le pone punto final a todo sacerdocio, excepto a aquél que continua su obra redentora.[17] Con tales aseveraciones Schleiermacher se opone a toda interpretación

12 *Ibid.*, p. 398.

13 La doctrina de la *communicatio idiomatum*, sin embargo, no es aceptable, puesto que implica una naturaleza divina cuyos atributos pueden ser descritos aparte de la conciencia humana de Dios. *Ibid.*, pp. 411-13.

14 *Ibid.*, p. 432.

15 *Ibid.*

16 *Ibid.*, pp. 452-53.

17 *Ibid.*, pp. 465-66.

de la redención que lleve a centrar la obra de Cristo en un momento particular de su vida. Como rey, el redentor crea un pueblo al cual sigue gobernando mediante los mandamientos que nos dio.[18] Es el gobernante sabio que nos da todo lo que nos es necesario para nuestra vida como pueblo suyo.[19] La conclusión que se sigue de todo esto es que no puede haber una religión política, ni una teocracia, ni unión alguna entre iglesia y estado.[20]

Schleiermacher se ocupa entonces del modo en que el yo es transformado mediante la gracia. Ciertamente, mucho de lo que acabamos de decir sobre la persona y obra de Cristo se refiere a este tema. Esta nueva sección de *La doctrina de la fe* consiste en definiciones de las doctrinas tradicionales desde el punto de vista de nuestra conciencia de Dios. La discusión incluye términos tales como regeneración, justificación, conversión, arrepentimiento, fe, perdón, adopción, santificación y perseverancia. Mediante la transformación del yo a que estos términos se refieren, nos volvemos instrumentos activos en el mundo para traer a otros al ámbito de la actividad redentora de Cristo. De igual modo que el segundo nivel de conciencia no podía haber sentido del yo sin sentido del «mundo», así también desde la perspectiva de la gracia no puede haber un nuevo yo sin una transformación del contexto en que ese yo existe. Aún más, puesto que la definición misma del cristianismo establece una relación entre la conciencia de Dios y la persona y obra de Jesús de Nazaret, es necesario que haya una comunidad relacionada históricamente con el redentor de modo que esa comunidad provea el contexto presente para la vida del cristiano. Esa comunidad es la iglesia. Por tanto, la sección en *La doctrina de la fe* que trata sobre el mundo desde la perspectiva de la gracia incluye también la doctrina de la iglesia. Resumiendo el contenido de esta larga sección de su libro, Schleiermacher afirma que «en un resumen de lo que nuestra conciencia cristiana del yo dice sobre la comunidad de los creyentes, debemos tratar primero sobre el origen de la iglesia, el modo en que toma forma y se distingue del mundo; entonces del modo en que la iglesia se mantiene en antítesis con el mundo; y por último la abrogación de esa antítesis, la esperanza de la consumación de la iglesia».[21]

Lo que ya Schleiermacher había afirmado en los *Discursos*, que no puede haber tal cosa como una fe solitaria, se continúa y desarrolla aquí.

18 *Ibid.*, p. 468.
19 *Ibid.*, p. 466.
20 *Ibid.*, p. 473.
21 *Ibid.*, p. 528.

Aunque Jesús fundó una comunidad, la iglesia no se volvió una entidad organizada sino después que terminó la actividad personal del redentor. Es al comienzo de esta nueva entidad que se refiere la dádiva del Espíritu. El Espíritu fue dado únicamente después de la partida de Cristo, porque durante la presencia del redentor los discípulos tenían que ser pasivos, y la tarea del Espíritu es despertar una actividad espontánea que se basa sobre nuestra conciencia de Dios.[22] Es en este momento que surge una verdadera comunidad, precisamente porque nadie depende directamente de otra persona, sino que todos se relacionan con todos, y el todo se relaciona con el redentor. Toda la iglesia es imagen de Cristo, y cada persona es parte necesaria de ella.[23]

En la iglesia hay elementos mutables e inmutables. La razón para ello es que la iglesia es al mismo tiempo una comunidad que existe dentro de la historia y una comunidad que a través de toda esa historia ha mantenido la misma conciencia de Dios del redentor. Los elementos mutables son los efectos del mundo y de nuestra naturaleza humana. Los elementos inmutables son el resultado de la actividad constante de Cristo.[24] Los elementos constantes son seis. Los primeros dos —la Escritura y el ministerio de la Palabra de Dios— son a la vez el testimonio a Cristo dentro de la comunidad y la continua actividad profética del redentor dentro de su iglesia. Los dos siguientes —el bautismo y la Santa Cena— son medios por los cuales la comunidad tiene comunión con Cristo y también medios por los que la actividad sacerdotal de Cristo continúa dentro de la comunidad. Debido a su énfasis en la comunión con Cristo que tiene lugar en la Cena del Señor, Schleiermacher rechaza tanto la doctrina católica de la transubstanciación como la posición protestante extrema que niega la presencia real. Los últimos dos elementos inmutables de la vida de la iglesia —el poder de las llaves y la oración en el nombre de Jesús— son medios por los que tanto el individuo como la comunidad se relacionan entre sí, y tienen también la función de continuar la actividad de Cristo como Rey en la iglesia. El poder de las llaves —lo que tradicionalmente se ha llamado la autoridad de excomunión— es el modo en que la comunidad distingue entre los que pertenecen a ella y los que no pertenecen. «El poder de las llaves es ese poder en virtud del cual la iglesia decide lo que pertenece

22 *Ibid.*, pp. 565-69.
23 *Ibid.*, p. 578. Resulta interesante señalar que es en este punto que Schleiermacher introduce la doctrina de la predestinación. Aunque el contenido que le da a esa doctrina es muy distinto del de Calvino, la ha vuelto a colocar en el lugar que tenía originalmente dentro de la teología de Calvino, es decir, bajo el tema de la redención.
24 *Ibid.*, pp. 582-84.

a la vida cristiana, y trata entonces con cada individuo en la medida de su conformidad con esas decisiones».[25] Tal aseveración —que puede parecer sorprendente saliendo de la pluma del «padre de la teología liberal»— quiere decir que la comunidad, y no el individuo, es quien determina y juzga la naturaleza de la vida cristiana. La oración ha de entenderse, no como un modo en que el creyente afecta la mente de Dios, sino más bien como un proceso mediante el cual nos ponemos a la disponibilidad de la actividad transformadora del redentor. Por esa razón, la verdadera oración cristiana es oración en el nombre de Jesús, es decir, oración que está de acuerdo con la conciencia de Dios que tiene la iglesia como comunidad. La oración sí afecta al mundo por cuanto altera nuestra percepción de la realidad, y el mundo es precisamente lo que construimos a base de tal percepción.[26]

Los elementos mutables de la iglesia son las divisiones, el error y el pecado. Todos estos elementos existen en la iglesia en su estado presente. Empero no tienen lugar en la verdadera naturaleza de la iglesia, y por lo tanto la comunidad cristiana constantemente luchará por vencer las divisiones mediante la unidad, el error mediante la verdad, y el pecado mediante la gracia. Schleiermacher emplea la distinción tradicional entre la iglesia visible y la invisible, aunque también advierte que los cristianos más verdaderos normalmente son aquellos que se muestran más visibles en su acción en el mundo.[27]

Las doctrinas que se relacionan con la consumación de la iglesia son cuatro: el regreso de Cristo, la resurrección de la carne, el juicio final y la bienaventuranza eterna. Estos cuatro elementos apuntan hacia una meta más allá de la historia, cuando todos los elementos mutables de la iglesia desaparecerán, y su conciencia de Dios llegará a su culminación. Quienes entienden estas doctrinas de manera literal hacen un uso poco crítico de la tradición.

Por último, los atributos de Dios cuando se le mira desde la perspectiva de la conciencia de la gracia son dos: el amor, que consiste en el deseo por parte de Dios de unirse a nosotros, y la sabiduría, mediante la cual todas las cosas llevan el propósito de que esa unión tenga lugar.

En el siglo XX, tras la obra de Karl Barth y de la neo-ortodoxia, resulta sencillo y hasta de moda criticar a Schleiermacher. Se le ha acusado de ser el punto de partida para «una apoteosis oculta del ser humano»[28]

25 *Ibid.*, p. 662.

26 *Ibid.*, pp. 671-75. Una vez más vemos aquí el impacto de Kant sobre Schleiermacher.

27 *Ibid.*, p. 677.

28 K. Barth en «An Introductory Essay» en L. Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York,

que era el propósito de la teología liberal. El punto en que se le ha criticado más severamente es su concentración sobre la conciencia de Dios que tienen los seres humanos más bien que sobre la revelación, y el modo en que esto le lleva a dejar a un lado la «otridad» radical del evangelio cristiano. Sobre esa base, uno de sus críticos ha dicho que «sería aproximadamente cierto afirmar que [Schleiermacher] ha colocado el descubrimiento en lugar de la revelación, la conciencia religiosa en el sitio de la Palabra de Dios; y la mera imperfección de un 'todavía no' en el puesto del pecado».[29] El mismo crítico afirma también que es «sólo en un sentido relativo que podemos hablar de la *Dogmática* de Schleiermacher como un libro auténticamente cristiano».[30]

Empero tales críticas no colocan a Schleiermacher dentro de su propia situación, ni tienen en cuenta el grado en que la teología del siglo XX es deudora de su obra. El propio Barth le rindió tributo colocando un retrato de Schleiermacher en su estudio en Basilea. Visto dentro del contexto de la teología de principios del siglo XIX, Schleiermacher hizo una contribución enorme a la teología protestante, y esa contribución se hace sentir todavía. A pesar de provenir de un trasfondo pietista, se sobrepuso al individualismo del pietismo gracias a su énfasis en la importancia de la iglesia. Aunque comenzó su obra como apologeta del cristianismo en medio de los románticos, evitó caer en el subjetivismo de los románticos mediante ese mismo énfasis en la experiencia comunitaria y en la reflexión sobre la tradición que esa comunidad ha de hacer. Aunque fuertemente impactado por los racionalistas y por Kant, corrigió la posición de los racionalistas al insistir en el carácter central de la persona de Jesús para la fe cristiana, e insistir también en que la fe no es un mero apoyo a la moral común.

Aunque es cierto que la teología liberal partió de Schleiermacher, no es menos cierto que en el siglo XX, aún después de pasado el liberalismo clásico, su impacto se sigue haciendo sentir en muchos modos positivos. El cristocentrismo de buena parte de la teología contemporánea, así como su énfasis en la iglesia, son el legado de Schleiermacher. Lo mismo es cierto de la importancia que se le da ahora a la categoría de la redención. El modo positivo en que Schleiermacher veía la tradición —que fue la razón por la que algunos le acusaron de «romanismo»— ha sido una contribución valiosa al movimiento ecuménico. Su insistencia sobre la naturaleza solidaria del pecado y sobre la necesidad de

1957), p. xxii.

29 H.R. Mackintosh, *Corrientes teológicas contemporáneas* (Buenos Aires, 1964), p. 96.

30 *Ibid.*, pp. 95-6.

que los cristianos estén activos en el mundo se encuentra tras el interés teológico moderno en las dimensiones sociales del evangelio. En muchas maneras, seguimos haciendo teología bajo la sombra de Schleiermacher.

La filosofía de Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)[31] comenzó su carrera académica como estudiante de teología en Tubinga. Allí se interesó en dos temas que más tarde resultarían centrales para su sistema.[32] El primero era el carácter histórico del cristianismo, y cómo una religión que se relaciona con acontecimientos históricos particulares puede pretender tener validez universal. El segundo tema —en el que veía una respuesta parcial al primero— era el papel del amor tal como lo enseñaba Jesús. Aquí veía una reconciliación de términos opuestos, de tal modo que en el amor de Dios la oposición legalista entre el pecado y la virtud queda detrás, y comienza una nueva vida de libertad.

Hegel siempre se consideró a sí mismo teólogo. Empero la teología que buscaba no era una mera exposición de la doctrina cristiana tal como se expresa en las fórmulas tradicionales, sino más bien una comprensión abarcadora de la naturaleza de la realidad que incluyera el lugar del cristianismo dentro de esa totalidad.

En cierto sentido, lo que Hegel hizo fue llevar la visión de Kant del papel activo de la mente hasta sus últimas consecuencias, al mismo tiempo que abandonaba otros elementos del sistema de Kant. Por tanto, Hegel no veía la realidad como algo que la mente tuviera que comprender, sino más bien como la manifestación del principio mismo de la racionalidad en el universo —lo que él llamaba el Espíritu. No es sólo que la realidad sea lógica, sino también que la lógica es la realidad. Empero esa lógica no es la lógica estática de Parménides o de los racionalistas de la Ilustración. Es más bien una lógica dinámica, que se mueve mediante un proceso dialéctico y que siempre busca una verdad nueva y más completa. Es dentro de ese contexto que debe entenderse

31 E. Caird, *Hegel* (Edinburg, 1901); W.A. Kaufmann, *Hegel: Reinterpretation, Texts and Commentary* (London, 1966); H. Küng, *Menschwerdung Gottes: Eine Einführung in Hegel's theolog. Denken* (Friburg im Breisgau, 1970); W. Wallace, *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and Especially of His Logic* (Oxford, 1894); E.L. Fackenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Thought* (Bloomington, Indiana, 1967); W. Lauer, *Hegel's Concept of God* (Albany, New York, 1982); J.N. Findlay, *Hegel: A Re-examination* (New York, 1976).

32 C. Welch, *Protestant Thought*, I:92-93.

la famosa triada hegeliana de tesis, antítesis y síntesis. No se trata de un patrón rígido que todo pensamiento debe seguir —de hecho, Hegel no siempre fue consistente en cuanto a lo que quería decir con estos tres términos. La dialéctica es más bien la afirmación fundamental de que la realidad —y la razón junto a ella— es dinámica.

Fue esta intuición de la naturaleza dinámica de la razón y de la realidad lo que le permitió a Hegel desarrollar su impresionante filosofía de la historia. Toda la historia es el desdoblamiento del Espíritu mediante un proceso lógico en el que primero se plantea una tesis, sólo para encontrar entonces una antítesis dentro de ella misma, y luego resolver el conflicto en una síntesis. Pero la nueva síntesis nunca es final, puesto que ella también es una tesis con su propia antítesis implícita. Y así continúa el proceso. Hegel ha sido fuertemente criticado por falsificar la historia en su intento de incluirlo todo dentro de su marco intelectual. No cabe duda de que su sistema tendía a simplificar demasiado las realidades complejas de la historia. Pero también ha de decirse a su favor que su modo de ver la relación entre la historia y la realidad le dio gran impulso al estudio histórico. Para Hegel, la historia no revelaba una verdad escondida detrás o más allá de ella. Al contrario, la historia misma era la verdad —verdad dinámica, verdad dialéctica. Por tanto, el estudio de la historia vino a ser el estudio de la realidad última y puramente lógica. No se trataba ya de encontrar esencias puras tras las particularidades históricas. Los historiadores podían ahora dedicarse a estudiar los acontecimientos históricos en la confianza de que lo que estudiaban era la naturaleza misma del universo. No es por coincidencia que la investigación histórica moderna —especialmente en cuestiones teológicas— comenzó en Tubinga bajo el liderato de hegelianos tales como F. C. Baur (1792-1860) y D. F. Strauss (1808-1874). Aunque buena parte de esa investigación histórica llegaría a poner en duda mucho de lo que la ortodoxia cristiana tradicional había aceptado, a la postre forzaría a la teología cristiana a regresar a sus fuentes históricas.

Dentro del marco de esta filosofía de la historia, Hegel se dedicó entonces a interpretar el cristianismo de tal modo que se le veía como la culminación del desdoblamiento del Espíritu —y por lo tanto como la Religión Absoluta. Rechazaba la teoría racionalista de una religión natural universal que se encontraba bajo todas las religiones históricas y que se ocultaba tras ellas. Todas las religiones revelan la naturaleza última de la realidad, aunque deben ser vistas dentro del proceso histórico del desdoblamiento del Espíritu. Este proceso culmina en la

religión cristiana, cuyos dogmas a veces tan despreciados son en realidad representaciones profundas de la naturaleza misma de la realidad. Así, por ejemplo, la doctrina de la encarnación es la expresión religiosa de la unión final entre Dios y la humanidad, que ya no han de verse como términos antitéticos. Y la doctrina de la Trinidad es la afirmación del carácter dialéctico de la realidad última.

La importancia de Hegel para el desarrollo posterior de la teología cristiana fue mucho más allá que el mero hecho de haber producido un sistema tan impresionante. De hecho, el sistema pronto se derrumbó, puesto que su misma amplitud le hacía vulnerable a ataques desde varias direcciones. Pero diversos elementos del pensamiento de Hegel luego fueron tomados por otros que a su vez tuvieron gran influencia sobre la teología cristiana. Dos ejemplos de ello son la teoría de la evolución de Charles Darwin (1809-1882) y el materialismo dialéctico de Karl Marx (1818-1883). La doctrina de Hegel sobre el desdoblamiento progresivo del Espíritu fue parte del trasfondo de la teoría de la evolución de Darwin —y el impacto de esa teoría sobre la teología popular es bien conocido. La dialéctica de Marx es una transposición de la dialéctica idealista de Hegel a un marco materialista.[33] Aunque durante el siglo XIX la mayor parte de los teólogos le hizo poco caso a Marx, su impacto sobre la teología del siglo XX resulta claro al menos en dos sentidos. El primero fue el constante diálogo entre el cristianismo y el marxismo, que se hizo necesario por el poder político e ideológico de éste último en el mundo moderno. El segundo es nuestra conciencia creciente de que, según Marx lo indicó, nuestras ideas e ideales son afectados por circunstancias económicas, sociales y políticas —de igual modo que Freud nos ha hecho conscientes de las insondables profundidades psicológicas de tales ideas e ideales.[34]

33 R. Cooper, *The Logical Influence of Hegel on Marx* (Seattle, 1925); S. Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx* (New York, 1958).

34 Mientras buena parte de la teología y filosofía del siglo XIX se ocupaba principalmente de la conciencia, y especialmente de la autoconciencia, Sigmund Freud (1856-1939) llamó la atención a las fuerzas subconscientes que moldean la vida humana. Señaló la raíz irracional de buena parte de la actividad que los humanos pensamos es puramente «racional». Aunque sus escritos incluían varias obras sobre la religión, lo que tuvo mayor impacto sobre la teología, especialmente en el siglo XX, fue la tendencia general de su pensamiento, más bien que alguna posición teológica específica —como sucedió también en los casos de Kant, Hegel y Marx.

La teología de Kierkegaard

Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855)[35] es a la vez el teólogo más atrayente y el más repulsivo del siglo XIX. En cierto modo, esto ha sucedido en cumplimiento de sus propios deseos. Su vida fue el drama de un hombre altamente dotado y consciente de su genio, pero que también sentía una profunda antipatía hacia sí mismo e hizo grandes esfuerzos para que otros sintieran igual antipatía hacia él. Sus comentarios negativos sobre sí mismo iluminan su personalidad. Dijo que el año en que nació el gobierno cayó en bancarrota, y que él era como uno de aquellos billetes que circulaban entonces, con cierto vestigio de grandeza, pero en realidad carentes de todo valor. Según decía él, su voz era como el grito agudo de una grulla. Su cuerpo estaba mal formado, y él lo sabía. Siempre pensó morir antes que su padre, puesto que varios de sus hermanos y hermanas ya habían muerto y su padre le había dicho que la familia llevaba una maldición y que todos sus hijos morirían antes que él. Cuando la profecía no se cumplió, Kierkegaard comenzó a pensar de sí mismo como un sobreviviente indigno. Por otra parte, también estaba bien consciente de su capacidad intelectual, y frecuentemente se declaraba genio. Estaba convencido de que su gran capacidad intelectual le había sido dada para llevar a cabo una gran misión, y a la postre llegó a la conclusión de que esa misión consistía en mostrar la enorme dificultad en ser cristiano. Estuvo comprometido en matrimonio con Regina Olsen, una joven de la que siempre dijo estar muy enamorado, pero a quien renunció por razones tan confusas y complejas como su propia personalidad —que no debía cargar sobre ella su propia melancolía enferma; que ella no era capaz de vivir la intensa pasión religiosa a la que él estaba dedicado; que la había sacrificado de igual modo que Abraham se ofreció a sacrificar a su bienamado Isaac, a base de un mandamiento no ético venido desde lo alto, etc.[36] Al tiempo que se comportaba como si no le importase la

35 Introducciones generales: W. Lowrie, *Kierkegaard*, 2 vols. (Nueva York, 1962), y R. Jolivet, *Introduction àKierkegaard* (París, 1946). Hay una excelente bibliografía en Lowrie, II:619-25. Véase también F.E. Wilde, *Kierkegaard and Speculative Idealism* (Copenhagen, 1979); J.D. Colling, *The Mind of Kierkegaard* (Princeton, 1983).

36 Resulta interesante comparar a Schleiermacher con Kierkegaard en este punto. Schleiermacher estaba convencido de la importancia de la vida familiar para el desarrollo total de la personalidad humana en comunidad. Estaba enamorado de Eleonore Grunow, mujer casada, quien tras largas deliberaciones decidió no divorciarse. Schleiermacher después se casó con otra. Sus escritos sobre el matrimonio subrayan la necesidad del desarrollo de los individuos dentro de él. Su opinión de que la familia es un medio por el cual la piedad se les comunica a los hijos se encuentra tanto en los *Discursos* como en su breve escrito, *Nochebuena: diálogo sobre la*

opinión que los demás tuvieran de él, tomaba medidas ridículas para dar la impresión de ser un genio casi milagroso. Así, por ejemplo, se presentaba en la opera, se dejaba ver, y luego regresaba a su casa tan pronto como las luces se apagaban. Luego regresaba poco antes de que terminase la opera, a fin de sorprender a todos con su producción literaria, aparentemente hecha sin esfuerzo alguno. Aunque Kierkegaard ha sido alabado como un gran filósofo y fundador del existencialismo moderno, el siempre se vio a sí mismo, no como filósofo, sino más bien como un caballero andante de la fe a quien le había sido dada la tarea de hacer el cristianismo difícil.[37] Lo que esto quiere decir no es que se proponga evitar que otros lleguen a ser cristianos, sino, al contrario, que quiere mostrar que el cristianismo es algo difícil y que consume toda la vida, a fin de retar a las almas grandes a abrazarlo. El «cristianismo de la cristiandad» no es verdadero cristianismo.

En su Dinamarca luterana, donde todos se daban el nombre de cristianos por el solo hecho de haber nacido, y donde el hegelianismo y el racionalismo se habían vuelto modos populares de mostrar que después de todo el cristianismo no era sino la forma de religión más razonable, Kierkegaard se sintió llamado a utilizar el poder de su pluma para destruir la idea de que la vida cristiana es lo mismo que la vida buena, decente y fructífera de un ciudadano ejemplar. En un breve artículo publicado en el 1854, atacó a los ministros populares y exitosos de su época diciendo que: «hablar de un hombre que mediante la predicación del cristianismo ha logrado y disfrutado en la mayor medida posible de todos los bienes y goces del mundo, hablar de tal persona como testigo de la verdad es tan ridículo como hablar de una virgen rodeada de su numerosa tropa de hijos».[38] Y en otro lugar muestra el impacto radical que el verdadero cristianismo ha de tener para quien lo acepte:

> La fórmula para ser cristiano es relacionarse personalmente con Dios de manera individual, literalmente individual... Una vez que esto tiene lugar, se trata de un acontecimiento incomparablemente más importante que una guerra europea o que una guerra que involucre hasta los últimos rincones del mundo; es un acontecimiento catastrófico que conmueve el universo hasta sus más profundos abismos... Aquel cuya vida no tenga catástrofes relativas de esta suerte nunca, ni de la manera más remota, se ha aproximado a Dios como individuo —ello sería tan imposible como tocar una máquina eléctrica sin recibir el impacto de la electricidad.[39]

encarnación (traducción inglesa, *Christmas Eve: Dialogue on the Incarnation*, Richmond, Virginia, 1967). En contraste con esto, para Kierkegaard el matrimonio y la familia son una tentación mediante la cual evitamos la difícil tarea de llegar a ser individuos plenos. Por tanto, su rechazo de Regina Olsen se relaciona también con su sentido de vocación como «el individuo solitario».

37 *The Point of View for My Work as an Author*, trad. W. Lowrie (London, 1939), p. 95. Aquí comenta irónicamente, tras explicar la razón de toda su producción literaria: «Y ahora —ahora ya no soy interesante. Que el problema de cómo llegar a ser cristiano, que esto *verdaderamente* haya sido el pensamiento fundamental de toda mi actividad como autor — ¡qué aburrido!»

38 *Attack upon «Christendom»*, trad. W. Lowrie (Boston, 1956), pp. 10-11.

El modo en que uno entonces hace que el cristianismo sea difícil consiste en mostrar que hay un enorme abismo entre el nivel más elevado de la decencia humana y la vida cristiana. Hay tres «etapas en la vida humana»: la estética, la ética y la religiosa. Estas tres no son continuas, de modo que el paso de una a otra no tiene lugar sencillamente cuando se llega a la culminación de una etapa inferior. Al contrario, tal paso requiere un «salto» —categoría importantísima en el pensamiento de Kierkegaard. No se trata aquí de la «mediación» hegeliana, en la que se alcanza un nivel más elevado mediante la resolución lógica de un conflicto anterior. La mediación de Hegel, y de hecho todo el sistema hegeliano, coloca la razón abstracta en el lugar de la existencia humana genuina. El «Sistema» —como Kierkegaard lo llama con ironía— da la impresión de que todo tiene sentido, que cada cosa ocupa su lugar. Todos los problemas parecen resolverse «ahora que el Sistema está casi terminado, o al menos bajo construcción, y estará completo para el próximo domingo».[40] Pero el problema fundamental que el Sistema no resuelve —el problema que ni siquiera puede ver— es el problema de la existencia. La impresionante construcción de Hegel es como un hermoso castillo que alguien edifica para luego pasar el resto de la vida mirándolo desde el establo.

Hegel y sus seguidores no pueden ver la discontinuidad de las etapas en el camino de la vida, porque para ellos el Sistema tiene prioridad. Kierkegaard argumenta que lo que es primario es la existencia, y que todo intento de sistematizar la realidad necesariamente se desentenderá de la existencia. Es posible crear un sistema lógico, como lo ha hecho Hegel. Pero «en tal caso nada ha de incorporarse dentro del sistema lógico que tenga relación alguna con la existencia, que no sea

39 *Ibid.*, p. 274.

40 *Concluding Unscientific Postscript*, trad. D.F. Swenson y W. Lowrie (Princeton, 1941), p. 97.

indiferente a la existencia».[41] Por otra parte, «es imposible formular un sistema existencial. ¿Quiere esto decir que tal sistema no exista? Ciertamente no; ni se implica tal cosa en nuestra aseveración. La realidad misma es un sistema —para Dios; pero no puede ser sistema para un espíritu que exista».[42] La existencia humana actual siempre está envuelta en paradoja y pathos, y éstas son dos categorías que la lógica abstracta no puede comprender.

Luego, las tres etapas en el camino de la vida no se relacionan lógicamente entre sí. No hay modo alguno en que lo ético pueda surgir de lo estético. De igual modo, es imposible que lo religioso resulte de la exageración de lo ético. Esto a su vez quiere decir que un llamado directo de una persona que vive en la etapa religiosa a otra que vive en la estética o la ética no será escuchado. Es muy posible que quien vive en una de estas otras dos etapas piense que ya es cristiano. En tal caso, la tarea de «hacer el cristianismo difícil» ha de ser realizada indirectamente. «No, es imposible destruir una ilusión directamente, y sólo se le puede destruir radicalmente por medios indirectos. Si el que todos seamos cristianos es una ilusión, y si se ha de hacer algo contra ella, esto ha de ser hecho indirectamente, no por quien se proclame a sí mismo a gritos como cristiano extraordinario, sino por quien, con mayor comprensión, esté dispuesto a declarar que no es cristiano. Es decir, es necesario tomar desprevenida a la persona que vive bajo una ilusión».[43]

Esta necesidad de tomar a sus lectores desprevenidos fue una de las razones por las que buena parte de la producción literaria de Kierkegaard es de carácter pseudónimo. Los muchos libros que escribió bajo diversos pseudónimos son escritos desde la perspectiva de las etapas estética y ética, y tratan de invitar a los lectores en esas etapas a dar el salto que a la postre les llevará a la etapa religiosa. La otra razón para el uso de pseudónimos fue la necesidad de no llamar la atención hacia sí mismo, de tal modo que sus lectores no pudieran decir «tal es la opinión de Kierkegaard», sino que tuviesen que enfrentarse directamente a la verdad por sí mismos. Con su estilo típicamente irónico, Kierkegaard afirma que «si alguien tuviese la extrema decencia de pensar que tengo una opinión, y si llevara su cortesía hasta el punto de aceptar esa opinión por el solo hecho de que es mía, tendría yo que declararme molesto por su cortesía».[44] Por tal razón, la producción

41 *Ibid.*, p. 100.
42 *Ibid.*, p. 107.
43 *The Point of View*, pp. 24-25.
44 *Philosophical Fragments*, trad. D.F. Swenson (Princeton, 1936), p. 3.

literaria de Kierkegaard es como un «teatro de marionetas» en el que Víctor Eremita, Juan el Seductor, Johannes de Silentio, Johannes Climacus, Anti-climacus y otros expresan diversos puntos de vista que no siempre son el de Kierkegaard —aunque se sabía generalmente que él era el autor— sino que muestran diversas perspectivas sobre la vida.[45] Al mismo tiempo que publicaba estas obras pseudónimas, publicaba bajo su propio nombre una serie de *Discursos de edificación* desde la perspectiva religiosa.

Si volvemos entonces a la etapas en el camino de la vida, veremos que toda la obra de Kierkegaard consiste precisamente en un vasto intento de llamar a sus lectores a dar los saltos sucesivos que les llevarán a la verdadera vida cristiana. Fue así que describió su producción literaria en *El punto de vista de mi obra como autor*, aunque al mismo tiempo sentó claramente que el lugar exacto de algunos de los elementos de su vasto plan no le resultaban claros a él mismo cuando los escribió, y que fue la Providencia quien le guió en el camino.[46] Esto era especialmente cierto de los libros que escribió «por ella» —Regina Olsen.

La primera de estas tres etapas es la estética. Quienes viven en este nivel no tienen otra meta que la búsqueda del placer. Viven para el momento, puesto que es en él que se goza del placer. Empero este placer no se limita a la crasa experiencia sensual. Incluye también al artista refinado que busca la belleza, y hasta al filósofo que gusta de jugar con las ideas. Por tanto es posible pensar estéticamente de la ética y de la religión sin ser ni ético ni religioso. El filósofo y el artista quizá no deban clasificarse junto al epicúreo. Empero los tres viven al mismo nivel por cuanto viven para el placer que el momento puede darles. Precisamente a fin de mostrar que los estetas a quienes se refiere no son quienes llevan vidas de libertinaje, Kierkegaard centra su atención en este punto sobre las formas más elevadas de la vida estética. El resultado final de tal vida es la desesperación. El vivir para el momento a la postre quiere decir que el momento mismo no tiene sentido. La vida entonces se vuelve no más que una serie de sensaciones, y hasta tales sensaciones pierden su atractivo por cuanto el esteta constantemente está pensando sobre sensaciones futuras o recordando otras pasadas. La desesperación es entonces la consecuencia inevitable de la vida estética. Pero esa desesperación no siempre es consciente. Algunos estetas están todavía en el punto en que ni siquiera se percatan de su propia desesperación. Estos

45 T.H. Croxall, *Kierkegaard Commentary* (New York, 1956), pp. 254-55.
46 *The Point of View*, p. 92.

son los casos más tristes, porque es imposible salvarse de una desesperación que uno mismo no reconoce. Otros —la mayoría— esconden la desesperación en lo íntimo de su ser, al tiempo que presentan una fachada de gozo. La desesperación, empero, no es completamente negativa, puesto que es precisamente al cuestionar la vida estética que se prepara uno para el salto a la etapa ética.

Kierkegaard ve muchos elementos positivos en la vida ética. Quien vive en tal nivel sigue principios que son universalmente ciertos, y al adaptarse a tales principios encuentra cierta medida de autenticidad. El esteta se pierde en la atomización de los momentos sucesivos de placer. La vida ética lleva a descubrirse a sí mismo en la aplicación individual que uno hace de los principios generales. «Desde el punto de vista ético, la forma más elevada del pathos es el pathos interesado, que se expresa en la transformación activa de todo el modo de existencia del individuo de tal modo que se conforme al objeto de su interés; desde el punto de vista estético el más alto nivel del pathos es el que no tiene interés alguno. Cuando un individuo se abandona a sí mismo para asir algo grande fuera de sí, su entusiasmo es estético. Cuando se abandona a sí mismo para salvarse, su entusiasmo es ético».[47]

En la vida ética uno sigue los patrones normales de lo que la comunidad considera bueno y decente. Se trata de la vida del deber y de la responsabilidad. Se es buen padre y buen esposo, ciudadano honesto y empleado responsable. Esta etapa, en contraste con la estética, requiere que se reconozca que otras vidas tienen cierto reclamo sobre la vida propia. La vida ética no ha de despreciarse, puesto que es a base de ella que la mayoría vive, y la única base sobre la cual la sociedad puede funcionar.

Pero también lo ético lleva a la desesperación. No puede enfrentarse al pecado y el arrepentimiento. ¿Qué puede hacer uno cuando ha dejado de aplicar los principios éticos en una situación concreta? ¿Qué hace uno cuando se percata de que no se trata solamente de un error, sino de la propia constitución personal? Esta es la fuente de la desesperación que puede empujar al salto de la fe que lleva a la etapa religiosa. En este punto, Kierkegaard se opone a toda la tradición racionalista —incluyendo a Kant— que no veía en la religión sino una ayuda o guía para la vida moral.

El salto de fe que abandona lo ético es una experiencia sobrecogedora. Tiene lugar cuando ya uno no ve lo ético como guía para la acción,

47 *Concluding Unscientific Postscript*, p. 350.

sino como tentación de confiar en la propia rectitud moral más bien que en Dios —o en los principios universales más bien que en la vocación individual. La confianza absoluta en Dios, que es el sello del «caballero de la fe», quiere decir que, mientras uno todavía ve el valor universal de los principios éticos, uno ve también la posibilidad de que, en una situación particular, puedan ser sobrepasados por un mandamiento más alto. No cabe duda de que Kierkegaard pensaba del modo poco ético en que se había comportado en su compromiso con Regina al escribir en *Temor y temblor* que «la expresión ética de lo que hizo Abraham es que estaba dispuesto a asesinar a Isaac; la expresión religiosa es que estaba dispuesto a sacrificarle; pero precisamente en esta contradicción consiste la angustia que bien puede quitarnos el sueño, a pesar de que Abraham sin esa angustia no es lo que es».[48] Lo que hace esa angustia mucho peor es que no hay señal externa alguna que muestre al mundo que uno actúa a base de una divina «suspensión teleológica de lo ético». Luego, lo que puede parecernos altamente religioso bien puede no pasar de ser horriblemente poco ético. Abraham bien pudo haber estado a punto de asesinar a su hijo. Es posible que Kierkegaard haya sido sencillamente irresponsable ante Regina. No hay modo alguno en que el caballero de la fe pueda evitar esa angustia —ciertamente, es precisamente esa angustia lo que muestra que no se trata de una simple acción al nivel estético. El único recurso es la fe —que por su propia naturaleza siempre tiene una dimensión problemática. Es por ello que resulta tan difícil ser verdaderamente cristiano.

La etapa religiosa solamente puede alcanzarse a partir de la conciencia del pecado que es el resultado de la etapa ética. Pero no es la consecuencia necesaria de la desesperación a que lleva la vida ética. Entre lo ético y lo religioso no hay continuidad alguna, no hay mediación hegeliana, sino únicamente el horrible abismo que solamente puede salvarse mediante un salto de fe. La diferencia crucial entre la etapa ética y la religiosa es que en la primera la vida se guía por principios universales, mientras que en la segunda quien gobierna es el Absoluto. Lo universal no es lo mismo que el Absoluto, porque el Absoluto hace al individuo en una situación concreta y particular, y es allí que hace sus demandas únicas. Quien vive en el nivel religioso sabe que las leyes de Dios no son lo mismo que Dios. Es cierto que las leyes vienen de Dios, y que por tanto los principios universales tienen valor

48 *Fear and Trembling* (Garden City, New York, 1954), p. 41.

general. Pero al saber que Dios se encuentra por encima de las leyes sabemos también que el contenido teológico de esta tercera etapa en la vida es el perdón de los pecados. La fe se relaciona directamente con Dios, y no con la ley. Por ello, la persona ética conoce los mandamientos de Dios, pero no su perdón. La persona religiosa, por otra parte, conoce tanto los mandamientos como el perdón de Dios. Mientras la persona ética vive en la desesperación y no conoce sino el bien y el mal, la religiosa se hace a la fe, que sobrepasa a la desesperación. La fe es ciertamente lo contrario de la desesperación, y por lo tanto el único pecado verdadero es la desesperación. Lo que en última instancia vence al pecado no es la virtud, porque tanto la virtud como el pecado son elementos de la etapa ética. Lo que vence al pecado —lo que es estrictamente opuesto al pecado— es la fe. La virtud no salva. Unicamente la fe —la relación directa del individuo con el Absoluto— puede salvar.[49] Luego, resulta claro que Kierkegaard se opone a toda la tradición racionalista —incluyendo a Kant— que veía en la fe poco más que una ayuda a la virtud. También resulta claro que Kierkegaard ha recibido un fuerte impacto en este punto de Lutero, cuyo modo de entender la fe, la ley y la salvación se reafirman fuertemente por Kierkegaard después de haber sido abandonados por mucho tiempo en buena parte de la tradición luterana.

Empero Kierkegaard no está hablando de cualquier tipo de religiosidad general. Se considera a sí mismo cristiano, y lo que hace es llamar a otros a aceptar los requerimientos del Absoluto tal como han sido revelados en Cristo. El problema entonces es, ¿cómo puede quien vive en el siglo XIX relacionarse con alguien que vivió hace tanto tiempo? ¿Unicamente a través de la sucesión de seguidores de Jesús que han existido a través de las edades, y han mantenido su mensaje vivo? En tal caso, ¿no se sigue que la fuerza del mensaje original debe haberse ido debilitando a través de las generaciones, y que por tanto ahora nos encontramos en desventaja en comparación con los contemporáneos de Jesús? Esta es la pregunta que Kierkegaard se plantea en los *Fragmentos filosóficos*. Su respuesta es que, hasta para los que vieron a Jesús en la carne, esa visión física no les condujo necesariamente a la fe. El ver a Jesús únicamente les abrió la posibilidad de hacerse discípulos; pero la actualización de esa posibilidad solamente tuvo lugar cuando dieron el salto de fe. De igual modo, nosotros quienes vivimos siglos después de aquellos acontecimientos necesitamos el testimonio de los que vieron a

49 *The Sickness unto Death* (Princeton, 1941), p. 204.

Jesús, porque sin esa percepción de los hechos sería obviamente imposible llegar a ser sus discípulos. Pero es todavía el salto de fe, y no el poder convincente del testimonio, lo que nos hace creyentes. En ambos casos la revelación es necesaria «de igual modo que para el contemporáneo el hecho histórico le provee la ocasión de hacerse discípulo, pero esto únicamente puede tener lugar si se recibe de Dios mismo... Así también el testimonio de los contemporáneos da ocasión para que cada sucesor se haga discípulo, pero esto ha de tener lugar únicamente si se recibe de Dios mismo».[50]

Una vez más, el ser discípulo nunca es fácil. En el siglo I no bastó con ser pescador galileo, y en el XIX tampoco basta con ser luterano danés.

El tiempo de Kierkegaard no estaba listo a escuchar su mensaje. Los elementos en la iglesia y en el «Sistema» que atacaba no eran vistos como problemas por la mayor parte de sus contemporáneos. Por ello su influencia en el siglo XIX fue mínima. Pero al ser redescubierto en el siglo XX, cuando se derrumbaban muchas de las antiguas certidumbres de otras generaciones, su impacto fue grande y extenso.

En el campo general de la filosofía, aun aparte de su vocación cristiana, Kierkegaard vino a ser una de las principales fuentes del existencialismo moderno. Su insistencia en la categoría de la existencia humana, que ni el sistema hegeliano ni cualquier otro sistema podía contener, fue la visión original que les dio inicio a las diversas formas del existencialismo contemporáneo. En la teología, la más importante contribución de Kierkegaard estuvo en llamar la atención a la descontinuidad entre la historia y la fe, y entre el orden de lo ético y el orden de lo religioso. El cristianismo no es la culminación natural de lo mejor que hay en la criatura humana. El influjo de esa visión puede verse en el modo en que el joven Barth entendía la relación entre la naturaleza y la gracia. Aun más, Kierkegaard sirvió para mostrar que la visión de Lutero de la «otridad» radical de la gracia había sido inconscientemente abandonada. De este modo contribuyó al despertar de los estudios de Lutero que ha sido tan característico de la teología protestante del siglo XX, especialmente en Escandinavia.

Al mostrar que lo contrario del pecado es la fe, y no la virtud, Kierkegaard le ha llamado la atención a la teología del siglo XX al moralismo que se involucra en el modo racionalista de acercarse a la fe y la ética, y por tanto ha obligado a las generaciones posteriores a

50 *Philosophical Fragments*, p. 84.

enfrentarse a la necesidad de desarrollar la ética cristiana dentro de los parámetros de la doctrina de la justificación por la fe. Kierkegaard también ha sido una fuerte voz anunciando que no basta con la ortodoxia. La fe no es cuestión de fórmulas doctrinales, sino que es más bien una relación con Dios. Por último, la teoría de Kierkegaard de la comunicación indirecta, y la base teológica y psicológica sobre la que fundó esa comunicación, han servido para provocar intentos de expresar la fe cristiana mediante el drama, la novela y otros medios indirectos.

Por otra parte, hay ciertos elementos en el pensamiento de Kierkegaard que han de ser juzgados negativamente. El más importante de ellos es su individualismo exagerado. No sólo era él una figura solitaria, sino que proyectó su soledad a todo el resto de su teología. Es necesario enfrentarse a Dios solo. La fe es una decisión individual. En la etapa religiosa, resulta imposible comunicarles a otros las razones de nuestras acciones. Tal modo de entender la vida de la fe tiene dos graves defectos: en primer lugar, deja poco lugar a la doctrina de la iglesia; en segundo, se desentiende del carácter estructural y comunitario del pecado y la injusticia, y por tanto no llama al creyente a la acción en el campo de la sociedad. Puesto que el siglo XX se ha visto forzado a plantearse de nuevo las cuestiones de la eclesiología y de la justicia y acción sociales, Kierkegaard no ha sido útil en estos puntos.

Por último, aunque hay algo admirable en la descripción lírica que Kierkegaard hace de la vida religiosa, su descripción del «caballero de la fe» es tal que la doctrina de la gracia queda eclipsada. Según él, lo importante es atreverse, dar el salto, aceptar la angustia que viene con la fe. Es difícil ver cómo todo esto se relaciona con la gracia.

En resumen, mucho de lo que Kierkegaard dice sería difícil de aplicar en el siglo XX. Y sin embargo, quizá en ello esté su mayor éxito, puesto que él no se lanzó a buscarse seguidores, sino a hacer discípulos para otro. Probablemente le agradaría saber que su «voz de grulla» ha despertado pocos seguidores, pero muchos oídos atentos.

La teología de Ritschl

Albrecht Ritschl (1822-1889)[51] es el cuarto teólogo característico a quien estudiaremos en este capítulo. Durante sus años mozos estuvo

51 P.J. Hefner, *Faith and the Vitalities of History: A Theological Study Based on the Work of Albrecht Ritschl* (New York, 1966); D.L. Mueller, *An Introduction to the Theology of Albrecht Ritschl* (Philadelphia, 1969).

bajo la influencia de la escuela de Tubinga —de la que diremos más en la próxima sección de este capítulo— pero pronto se vio forzado a abandonar el hegelianismo que se encontraba en la base misma de la interpretación que esa escuela hacía del cristianismo primitivo. La convicción de que el hegelianismo, así como toda otra forma de especulación metafísica, ha de expulsarse de la teología, es el punto de partida de la teología de Ritschl. Estaba convencido de que la especulación intelectual nunca podría llevar a la doctrina cristiana. El lugar propio de la religión no es el conocimiento metafísico, sino el valor moral. La religión es esencialmente práctica, y el conocimiento religioso ha de distinguirse del conocimiento teórico. Mientras el último expresa ser, el primero expresa valor. Este énfasis en el carácter práctico de la religión está obviamente tomado de Kant. Lo mismo es cierto de su rechazo de la metafísica. Por ello, en cierto sentido lo que Ritschl hizo fue regresar más allá de Hegel hasta Kant, y tomar el reto y la oportunidad que Kant le ofrecía con mayor seriedad que quienes sencillamente se habían conformado con ver en el idealismo posterior al estilo de Hegel la culminación de la filosofía.

Por otra parte, Ritschl quería distinguir su posición de la de Schleiermacher. Para él, lo que Schleiermacher había hecho no era sino un intento romántico de dejar a un lado el reto de Kant. Ritschl le prestaba poca importancia a todo lo que Schleiermacher había dicho sobre el significado del Jesús histórico y de la comunidad, y por tanto le parecía que la teología de Schleiermacher estaba llena de un subjetivismo que corría el riesgo de dar en misticismo. Para Ritschl, el misticismo era una de las peores perversiones del cristianismo, puesto que lleva al individuo a alejarse del mundo y de la responsabilidad moral, y destruye el sentido de comunidad entre los creyentes. Por estas razones, los escritos de Ritschl están llenos de ataques contra Schleiermacher. Y sin embargo, cuando ahora leemos aquellos escritos desde la perspectiva de una edad posterior, resulta claro que su deuda y su acuerdo con aquel teólogo a quien tanto criticó eran mayores de lo que él mismo sabía.

El método y tono general de la teología de Ritschl se ven claramente en sus tres amplios volúmenes sobre *La doctrina cristiana sobre la justificación y la reconciliación*, que comenzó a publicar en el 1870. Allí afirma que el cristianismo no es como un círculo que pueda describirse a partir de un solo centro, sino más bien como una elipse con dos focos: la redención y el reino de Dios.[52] La relación entre estos dos focos es tan

52 *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation* (New York, 1900), III:11-13.

estrecha que nunca pueden separarse. Con demasiada frecuencia los teólogos han pretendido hablar como si el primero de estos dos focos fuese el campo propio de la teología, y el segundo fuese la base para la ética. Esto es un error, puesto que cada uno de los dos solamente puede entenderse «bajo la influencia constructiva del otro».[53]

El perdón de los pecados quiere decir que la pena de la separación de Dios ha sido eliminada.[54] Esto no quiere decir sin embargo, que Cristo haya llevado a cabo un acto objetivo de expiar por nuestros pecados. Lo que realmente sucede es que la conciencia de culpa por no cumplir el destino moral que Dios nos ha puesto pierde su poder de apartarnos de Dios.[55] Dios no necesita ser reconciliado con nosotros; somos nosotros los que necesitamos de reconciliación. Aquí, Ritschl rechaza la teoría de la expiación «objetiva» o «jurídica», que generalmente se relaciona con el nombre de Anselmo, a favor de una versión modernizada de la teoría «subjetiva» de Abelardo. La principal diferencia entre Ritschl y Abelardo en este punto es que no se encuentra en Ritschl el énfasis en lo sobrenatural y en la divinidad esencial de Cristo que resulta tan claro en Abelardo. Dicho de otro modo, la teoría de la expiación que Ritschl ofrece es una versión exagerada de la «justicia imputada» de Lutero, que se ha vuelto unilateral porque Ritschl está convencido de que cualquier referencia a la «justicia» o «ira» de Dios contradiría el atributo divino central, que es al amor.

La reconciliación quiere decir mucho más que la mera justificación, porque mientras esta última se refiere sólo al perdón de los pecados, la primera se refiere a la nueva vida a base de ese perdón.

> La idea de la justificación determina a los pecadores únicamente de manera pasiva, y nada nos dice sobre el estímulo producido por esa acción divina. Por otra parte, la idea de la reconciliación expresa el hecho de que quienes antes estaban envueltos en una contradicción activa de Dios ahora, gracias al perdón, han sido llevados a una dirección armónica hacia Dios, y ante todo han sido llevados a concordar con la intención deseada por Dios al actuar de este modo. Desde este punto de vista podemos dar por sentado que la justificación que Dios

53 *Ibid.*, p. 14.
54 *Ibid.*, p. 53.
55 *Ibid.*, p. 79.

> ofrece con éxito se manifiesta y recibe en funciones definidas por parte de las personas reconciliadas.[56]

Es aquí que el reino de Dios ocupa un lugar importante, puesto que la nueva relación con Dios que tiene lugar mediante la reconciliación no es cuestión puramente individual. Es una cuestión comunal tanto porque se origina en la comunidad de fe como porque va dirigida hacia el reino de Dios. Ese reino no es un orden sobrenatural que tendrá lugar mediante una intervención de lo alto en una fecha futura. Es más bien el nuevo orden que fue comenzado por Jesús, cuya vocación personal fue precisamente fundar el reino. En cuanto a su contenido, el reino es una vida común en la que el espíritu rige sobre la naturaleza, y donde hay un servicio mutuo libre y amoroso entre los seres humanos. En este reino, cada persona tiene una vocación particular, y por lo tanto la responsabilidad moral —que es la esencia de la vida religiosa— consiste en cumplir esa vocación.

La importancia de Ritschl —en contraste con Schleiermacher y Kierkegaard— no se encuentra tanto en lo que es estrictamente su teología como el modo en que señala la dirección que la teología tomaría hacia fines del siglo XIX. Esto puede verse al menos en cuatro puntos. Primero, su énfasis sobre el amor de Dios, hasta el punto de llegar a rechazar la justicia e ira divinas, es característico de ese período. La trascendencia de un Dios que juzga y cuestiona toda actividad humana quedó generalmente olvidada en la teología liberal de todo el período que precedió a la Primera Guerra Mundial. Segundo, como consecuencia del primer punto, tanto el pecado como la gracia perdieron mucha de su importancia. El pecado surge de la ignorancia, y consiste en acciones malas más bien que en una forma de ser. La gracia entonces viene a ser poco más que nuestra conciencia del amor de Dios. En tercer lugar, el mejor modo de estudiar la naturaleza esencial del cristianismo es a través del estudio histórico. Este énfasis se relacionaba directamente con los estudios históricos que mencionaremos en la próxima sección, y en cierto sentido era el resultado del énfasis de Schleiermacher sobre la centralidad de Jesús y sobre la fe de la comunidad como el tema que la teología sistemática ha de estudiar. Por último, el énfasis de Ritschl sobre la moral como el lugar propio de la religión, que tomó de Kant, se hizo cada vez más importante durante este período. El propio Ritschl a tal punto identificó la moral cristiana con la moral típica de su

56 *Ibid.*, p. 78.

tiempo que se ha dicho que su ideal de la vida cristiana no era sino «el epítome del burgués nacionalista y liberal alemán de la era de Bismarck».[57] Por tanto, su teología llevaba fácilmente a esa identificación entre la cultura alemana y el cristianismo que tuvo tan trágicas consecuencias en el siglo XX. Por otra parte, su énfasis sobre los juicios de valor moral y sobre la aplicación de tales juicios al reino de Dios, llevó al evangelio social de Walter Rauschenbusch, así como a las aplicaciones más recientes de la fe cristiana a la difícil tarea de buscar un nuevo orden social. En todo caso, para más de una generación Ritschl fue el principal exponente de la teología alemana, y es a sus seguidores a quienes mejor se les aplica el nombre de «teólogos liberales», usado hoy con tan poca exactitud.

La cuestión de la historia

Un tema que permeó toda la investigación teológica del siglo XIX fue la historia. Esto se debió en parte al intento de Hegel de colocar la historia en el centro mismo de la realidad, en parte fue reflejo del optimismo de la época y de su confianza en el progreso, y en parte resultó de los estudios críticos en el campo de la historia misma. Ya en el siglo XVIII los deístas y otros habían planteado cuestiones sobre la historicidad de las narraciones bíblicas, especialmente las que se referían a los milagros. Alemania se había visto sacudida por la publicación póstuma de parte de la obra de Hermann Samuel Reimarus (1694-1767), *Defensa para los adoradores racionales de Dios*. Esta obra había incitado a los eruditos bíblicos a tomar en serio el reto del estudio crítico de las Escrituras. Un personaje notable en los primeros días de aquella empresa fue Johann Salomo Semler (1725-1791), profesor de teología en Halle, que vino a ser uno de los pioneros del método crítico e histórico para estudiar la Biblia. Además cabe mencionar en este contexto a Johann August Ernesti (1707-1781), cuya obra se centró en los estudios de gramática y filología. También en el siglo XVIII, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) publicó *La educación de la raza humana*, donde afirmaba que todo el proceso histórico es tal que la raza humana va avanzando hacia un entendimiento religioso cada vez más elevado y refinado, y que por lo tanto ya se iba acercando el momento en que las enseñanzas tradicionales de las Escrituras y de los credos no serían necesarias. Esas enseñanzas habían sido muy importantes como una etapa en el proceso educativo de la humanidad. Pero esa etapa no ha de absolutizarse. Lo único que es absoluto es el principio que se encuentra tras las enseñanzas de las Escrituras y de los credos, y al cual debemos ahora seguir acercándonos mediante la razón.

57 K. Barth, *From Rousseau to Ritschl* (London, 1959), p. 392.

El siglo XIX tomó todas estas tendencias, que señalaban hacia el carácter central de la historia, y las tejió de diversos modos. Ya hemos visto a Kierkegaard planteándose la cuestión de cómo es posible ser discípulo tras diecinueve siglos, a Schleiermacher subrayando la continuidad de la comunidad de fe, y a Hegel desarrollando toda una filosofía de la historia.

En Tubinga, F.C. Baur, a quien ya hemos mencionado como seguidor de Hegel, intentó aplicar los métodos hegelianos al estudio del Nuevo Testamento. Esta «escuela de Tubinga» estudió las diversas tendencias teológicas que aparecen en el Nuevo Testamento, donde creía encontrar la síntesis de otras opiniones teológicas anteriores. En particular, la escuela de Tubinga subrayaba el contraste entre la «teología petrina» y una «teología paulina» posterior. En el Nuevo Testamento se encuentran ecos de aquel conflicto, aunque la formulación del canon mismo fue parte de la síntesis que unió estas dos teologías para darle forma al cristianismo antiguo. Más tarde en los Estados Unidos, Philip Schaff (1819-1893) y la «escuela de Mercersburg» aplicarían estos mismos principios a la historia eclesiástica, al proponer que el catolicismo romano encarnaba el principio petrino y el protestantismo el paulino, y al buscar entonces una nueva síntesis.

En el 1835, D.F. Strauss publicó su *Vida de Jesús*, en la que afirmaba que quienes tomaban literalemente los milagros y cualquier otra referencia a lo sobrenatural se equivocaban, y que lo mismo era cierto de quienes sencillamente los rechazaban como ficticios. El Nuevo Testamento no es una simple crónica; es un testimonio de la fe de quienes creyeron en Jesús. Por lo tanto sus narraciones no han de ser leídas como aseveraciones de hechos históricos. Son en verdad «mitos». Un «mito», en el sentido en el que Strauss usa el término, no es pura falsedad. Al contrario, el mito expresa una verdad de un orden supremo. Por tanto lo que es importante en el Nuevo Testamento no es el propio Jesús, ni sus milagros, ni sus enseñanzas, sino la verdad fundamental y excelsa que asoma tras todo esto: la unidad última entre Dios y la humanidad.

Fue en tal contexto que tuvo lugar el largo proceso que Alberto Schweitzer repasó en el 1906 en su famoso libro *La búsqueda del Jesús histórico*, cuyo título original completo era *Desde Reimarus hasta Wrede:*

Una historia de la investigación de la vida de Jesús. En esa obra Schweitzer señalaba que las opiniones sobre Jesús, y el modo en que se llevaba a cabo la investigación de su vida, habían evolucionado durante el siglo XIX. Al principio, el debate se centraba en la cuestión de los milagros y lo sobrenatural. Después hubo intentos de descubrir el funcionamiento interno de la mente de Jesús, y de presentarle como un ejemplo de lo que hay de heroico en todo ser humano. El principal exponente de esa metodología fue Ernst Renan en su *Vida de Jesús*, que durante muchos años gozó de gran popularidad y fue la fuente a través de la cual muchos de los europeos educados supieron algo acerca de Jesús. La obra de Baur y de sus colegas planteó cuestiones sobre la credibilidad de los datos mismos que los autores anteriores habían tomado del Nuevo Testamento como base para sus vidas de Jesús —en particular todos los datos tomados del Cuarto Evangelio. Por último, en el 1892 Johannes Weiss publicó *La predicación de Jesús sobre el reino de Dios*, donde mostraba que todos esos estudios de Jesús habían hecho caso omiso del elemento apocalíptico que es fundamental para entender la predicación y vida de Jesús. Las «vidas» anteriores de Jesús habían hecho de él un ideal del siglo XIX, olvidándose de que su propio contexto era la expectación escatológica, y de su ambiente judío. El Jesús pulido y amistoso de las «vidas» nunca existió; no era más que una proyección de los deseos de sus biógrafos.

El propio Schweitzer estaba convencido de que tenía razón Weiss al subrayar el aspecto escatológico de las enseñanzas de Jesús. También estaba convencido de que lo importante no era redescubrir al Jesús histórico, sino más bien lo que él llamaba «el espíritu de Jesús». Por ello terminó su libro con unos párrafos que se han hecho famosos, y que luego selló con toda una vida de servicio en Africa:

> Pero el hecho es que quien es importante para nuestro tiempo y puede ayudarle no es el Jesús que se conoce históricamente, sino el Jesús que se levanta espíritualmente entre los humanos. No el Jesús histórico, sino el espíritu que surge de él y que busca influir y gobernar en los espíritus humanos, eso es lo que vence el mundo.
>
> La historia no tiene la capacidad de distinguir lo que hay de eterno y permanente en el ser de Jesús y las formas históricas que su espíritu ha tomado, y de introducirlo entonces en nuestro mundo como una influencia viva... Jesús viene a nosotros como un Desconocido, sin nombre, como vino antaño junto al lago a aquéllos que no le conocían. Nos dirige la misma palabra: «¡Sígueme!» y nos lanza a la tarea que tiene para nosotros en nuestros días. El ordena. Y a quienes le obedecen, sean sabios o no, se les revelará en sus tareas, en sus conflictos, en los sufrimientos por los que tendrán que pasar por razón de su comunión. Y, como un misterio inefable, aprenderán por su propia experiencia Quién El es.[58]

Tales palabras muestran claramente que hay una relación entre el fracaso de todos aquellos intentos de describir a Jesús en términos de la edad moderna, y la proclamación vibrante de Barth, sólo unos pocos años después, del Otro siempre soberano que pronuncia palabra de gracia y de juicio. También resulta claro que Schleiermacher tenía razón, y que el intento de separar la persona de Jesús de sus enseñanzas, o de ir más allá de la fe de la comunidad cristiana, estaba condenado al fracaso. En tiempos más recientes se ha emprendido una nueva búsqueda del Jesús histórico; empero, a pesar de tener mejores instrumentos, esta nueva búsqueda ha aprendido de las lecciones del siglo anterior, y emprende su tarea con mayor humildad.

Al mismo tiempo que el interés en la historia lanzaba al siglo XIX a la búsqueda del Jesús histórico, ese mismo interés también se manifestaba en múltiples investigaciones sobre la historia del cristianismo. El personaje más notable en tales investigaciones fue Adolf von Harnack (1851-1930), cuya *Historia de los dogmas* es un monumento a la investigación histórica. Harnack era un entusiasta seguidor de Ritschl, a quien llamó «el último de los Padres de la Iglesia». Por lo tanto, pensaba que las enseñanzas de Jesús se podían resumir en tres puntos:

> Primero, el Reino de Dios y su venida.
> Segundo, Dios el Padre y el valor infinito del alma humana.
> Tercero, la justicia superior y el mandamiento del amor.[59]

Al aplicar este modo de entender la fe cristiana a la historia del pensamiento cristiano, toda esa historia parecía ser un proceso de helenización progresiva mediante el cual el centro de la atención pasó de las enseñanzas de Jesús a su persona. Esto llevó a Harnack a llamar a los protestantes a abandonar los resultados doctrinales, litúrgicos y eclesiásticos de tal proceso, y a regresar a las enseñanzas originales de

58 *The Quest for the Historical Jesus* (New York, 1922), pp. 399, 401.
59 *What is Christianity?* (New York, 1957), p. 51.

Jesús. También le llevó a criticar fuertemente tanto la ortodoxia oriental[60] como el catolicismo romano.[61]

Otro movimiento que se relacionaba con este interés en la historia fue la *Religionsgeschichtliche Schule* (o Escuela de la Historia de las Religiones), que intentaba colocar al cristianismo dentro del contexto de la historia de las religiones, y en particular de las religiones entre las cuales surgió. Fue en esta escuela que aparecieron las teorías más radicales sobre la influencia de los mitos gnósticos y de las religiones de misterio sobre el cristianismo. La obra de J.F.W. Bousset, *Kyrios Christos*, publicada en 1913, es un ejemplo típico de la metodología de esta escuela, puesto que en ella Bousset trataba de descubrir el proceso mediante el cual el título de «Kyrios» (Señor) pasó de otras religiones al cristianismo, y cómo fue que Jesús llegó a recibir el alto título de Señor.

Empero el más influyente autor procedente de esta escuela fue Ernst Troeltsch (1865-1923).[62] Troeltsch se interesaba sobre todo en la relación entre la religión y la cultura, o en el lugar que la religión ocupa dentro de la totalidad de la vida. En este punto se oponía a Marx, insistiendo en que hay un «a priori religioso» que influye sobre la sociedad, y que no es meramente el resultado de intereses sociales y económicos. Al mismo tiempo, pensaba que era necesario estudiar más la relación entre las religiones y la sociedad, y se lanzó a esa tarea dentro del contexto de la religión cristiana. Aunque tenía una cátedra en teología, pensaba que los libros de teología sistemática, precisamente por no tomar en cuenta los factores culturales e históricos, eran de carácter devocional aunque se hicieran pasar por eruditos. Estaba convencido de que buena parte de la dificultad que los alemanes tenían en relacionar su fe con los problemas sociales y políticos venía de la influencia del luteranismo con su aguda distinción entre ley y evangelio, y por tanto se dedicó a estudiar a Calvino, el calvinismo, y su relación con la sociedad moderna. Su obra más famosa, empero, fue *Las enseñanzas sociales de las iglesias cristianas*.[63] En esta obra clasificaba los diversos grupos cristianos según

60 «No hay espectáculo más triste que esta transformación de la religión cristiana que ha dejado de ser la adoración de Dios en espíritu y en verdad y se ha vuelto la adoración de Dios en signos, fórmulas e ídolos». *Ibid.*, p. 238.

61 «...como iglesia y estado externo y visible fundado sobre la ley y la fuerza, el catolicismo no tiene nada que ver con el evangelio; lo que es más, lo contradice fundamentalmente». *Ibid.*, p. 264

62 Hay una excelente introducción a Troeltsch en W. Pauck *From Luther to Tillich: The Reformers and Their Heirs* (New York, 1984), pp. 106-38.

63 Publicado originalmente en 1912. Hay una traducción inglesa en dos volúmenes: *The Social Teachings of the Christian Church* (New York, 1931).

el modo en que se relacionan con la sociedad circundante. Según esa clasificación, que ha alcanzado alta popularidad entre los sociólogos de la religión, hay iglesias, sectas y grupos místicos.

El Evangelio Social y Walter Rauschenbusch

Una de las contribuciones más importantes de los Estados Unidos al desarrollo del pensamiento cristiano fue el Evangelio Social. Este surgió a fines del siglo XIX y principios del XX, cuando el capitalismo corría desbocado y había pocas leyes que limitaran sus excesos. Fue precisamente la época en que los problemas sociales resultantes de tal modo de desarrollo industrial y económico se hacían sentir con mayor gravedad, y sin embargo se hacía poco por parte de la sociedad para responder a la nueva situación. La joven nación, nacida poco más de un siglo antes con la esperanza de «libertad y justicia para todos», comenzaba a llenarse de barrios pobres que eran claramente el resultado de la injusticia económica y social. Al tiempo que esto tenía lugar, las iglesias parecían contentarse con continuar la tarea de llamar a los individuos al arrepentimiento y la conversión, diciendo a menudo que la conversión de los individuos bastaría para crear una nueva estructura social.

Fue contra ese modo de ver la tarea cristiana que el movimiento del Evangelio Social protestó. Aunque el movimiento había comenzado unos pocos años antes, encontró su expresión más clara y racional en la obra de Walter Rauschenbusch (1861-1918),[64] y especialmente en sus dos libros *El cristianismo y la crisis social* y *Una teología para el evangelio social*. El hecho de que Rauschenbusch era hijo de un profesor bautista alemán significó que pudo beber de las fuentes de la teología liberal alemana para su formulación de las dimensiones sociales del evangelio. Su experiencia de once años como pastor de una de las peores zonas de la ciudad de Nueva York le dio una profunda comprensión de los males que afligían a la nación. Lo que le hizo el exponente principal del movimiento fue su habilidad de combinar estos dos elementos.

En parte debido a la influencia de Ritschl, Rauschenbusch sabía que el pecado tiene dimensiones que van más allá de lo individual, y se percataba de la importancia que tiene el reino de Dios en el Nuevo Testamento. Uniendo todo esto al uso de instrumentos científicos para

64 D.R. Sharpe, *Walter Rauschenbush* (New York, 1942); R. Müller, *Walter Rauschenbush: Ein Beitrag zur Begegnung des deutschen und des amerikanischen Protestantismus* (Leiden, 1957). Véase también: C.H. Hopkins, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism 1865-1915* (New Haven, 1940).

el análisis de la sociedad, llegó a la conclusión de que los problemas que resultaban tan claros en los barrios bajos de Nueva York no podrían resolverse por la mera filantropía o mediante la conversión de un individuo tras otro. Era necesario afectar el orden mismo de la sociedad, sus leyes e instituciones, a fin de proveer un ambiente más justo para la vida humana.

> La religión social también requiere arrepentimiento y fe: arrepentimiento por nuestros pecados sociales; fe en la posibilidad de un nuevo orden social. Mientras alguien vea en nuestra sociedad presente solamente unos pocos abusos inevitables y no vea el pecado y la maldad profunda que existen en la constitución misma del orden presente, seguirá en un estado de ceguera moral y no tendrá convicción de pecados. Quienes creen en un orden social mejor oyen decir frecuentemente que no conocen la pecaminosidad del corazón humano. Con toda justicia podrían volver la misma acusación contra quienes pertenecen a la escuela evangélica.[65]

Es precisamente esta pecaminosidad profunda del orden social lo que los cristianos han de atacar. Lo han de hacer mediante la predicación del evangelio. Pero no del evangelio que termina en la salvación personal y la moral individual. El verdadero evangelio de Jesucristo llama a todos los que creen en él a trabajar en pro del reino de Dios, que es reino de justicia.

Rauschenbusch entendía este reino —como muchos otros aspectos de la fe cristiana— en términos esencialmente liberales. Aunque había mucho en su teología que se sobreponía al liberalismo, esto no fue visto por muchos de sus contemporáneos, y por lo tanto su pensamiento también sufrió con el eclipse del liberalismo que tuvo lugar después de la Primera Guerra Mundial. Empero en tiempos más recientes, según las cuestiones sociales han surgido otra vez a la superficie, y sus libros han sido leídos desde una perspectiva distinta, se ha comenzado a ver que Rauschenbusch fue precursor de buena parte de la teología del siglo XX, y que fue un teólogo mucho más profundo de lo que se pensó anteriormente.

65 *Christianity and the Social Crisis* (New York, 1919), p. 349.

El avance del neoconfesionalismo

En respuesta a las muchas formas de teología que parecían retar las presuposiciones tradicionales, y también al individualismo del pietismo, hubo en diversos círculos y en varios momentos del siglo XIX un nuevo énfasis sobre el confesionalismo.[66] En Alemania, esto tomó la forma del movimiento neoluterano, cuyos líderes se preocupaban por los embates del racionalismo contra la ortodoxia, del pietismo contra los elementos comunitarios del cristianismo, y del liberalismo y el nacionalismo contra la sociedad misma.

En los Estados Unidos, el nuevo confesionalismo respondió a retos similares: el racionalismo —en particular la teoría de la evolución de Darwin— el individualismo de los movimientos de avivamiento, y el crecimiento del liberalismo político y de las ideas igualitarias. Pero en este caso, dado el pluralismo confesional de la nación, la reacción tomó dos caminos diversos que en ocasiones se juntaron. Uno de ellos fue el movimiento entre algunas tradiciones —especialmente la luterana, la reformada y la anglicana— de reforzar su posición confesional, a menudo estableciendo vínculos más estrechos con los países de origen en Europa. Otro camino fue el movimiento «fundamentalista», que recibía ese nombre por haber proclamado cinco puntos «fundamentales» en una conferencia que tuvo lugar junto a las cataratas del Niágara en el 1895. Estos puntos fundamentales eran la inerrancia de las Escrituras y otros cuatro que se referían a Jesús: su nacimiento virginal, su muerte en substitución por los pecadores, su resurrección física y su pronto retorno. Aunque el fundamentalismo no surgió del neoconfesionalismo, y recibió la mayor parte de su ímpetu de los movimientos de avivamiento, en ocasión sí se unió al confesionalismo, como por ejemplo cuando la Asamblea General de la Iglesia Presbiteriana adoptó una versión ligeramente revisada de los «fundamentales».

Por último, es necesario decir una palabra sobre el movimiento de Oxford.[67] Este era un esfuerzo, principalmente por parte de un grupo de estudiosos hábiles y devotos centrados alrededor de Oxford, de contrarrestar el influjo de las tendencias liberales y evangélicas en la Iglesia de Inglaterra. Aunque los liberales y los evangélicos se oponían de muchos modos, coincidían en su falta de sentido de la tradición, y

66 Hay un excelente estudio general de este movimiento: W.H. Conser, *Church and Confession: Conservative Theologians in Germany, England and America, 1815-1866* (Atlanta, 1984).

67 O. Chadwick, ed., *The Mind of the Oxford Movement* (Stanford, 1960); C.H. Dawson, *The Spirit of the Oxford Movement* (London, 1945); E.R. Fairweather, ed., *The Oxford Movement* (New York, 1964)

en su énfasis sobre la autoridad del individuo por encima de la comunidad. A los miembros del movimiento de Oxford se les dio también el nombre de «Tractarians», porque produjeron una serie de tratados (*tracts*). Estos Tractarians estaban convencidos de que el protestantismo había ido demasiado lejos en su rechazo de la tradición y su énfasis sobre el juicio individual. Empero para ellos esto no era meramente cuestión de teología abstracta, sino de devoción concreta. Por el hecho mismo de dejar a un lado la tradición, tanto los liberales como los evangélicos habían perdido buena parte de la riqueza del culto cristiano. Su énfasis sobre la autoridad de la Biblia, carente de todo sentido de tradición, les había llevado, aún sin saberlo, a colocar la autoridad del intérprete individual por encima de la autoridad de las Escrituras. La tradición serviría para corregir tal defecto, puesto que entonces los cristianos individuales no estarían tan prontos a ofrecer sus propias interpretaciones particulares. Una liturgia que manifestara y participara de la tradición patrística serviría para contrarrestar tales tendencias individualistas, volviendo a colocar los elementos comunitarios en su debido lugar. Si hubiera contactos más frecuentes entre la Iglesia de Inglaterra y las iglesias orientales, esos contactos contribuirían a tal fin. Aún más, la iglesia tiene un propósito y autoridad que le han sido dados por Dios, y por lo tanto el estado no ha de intervenir en los asuntos eclesiásticos.

El movimiento de Oxford surgió a la luz en el 1833, cuando el famoso erudito y escritor John Keble predicó en Oxford contra la acción del parlamento reduciendo el número de episcopados anglicanos en Irlanda. Ese mismo año comenzaron a publicarse los *Tratados para los tiempos* (*Tracts for the Times*). Se trataba de una serie de publicaciones por varios eruditos que trataban de mostrar el valor de la tradición católica genuina para la iglesia de Inglaterra, oponiéndose a la vez al «papismo» y a la «disensión». El primero y el último, que fue el número diecinueve, fueron escritos por John Henry Newman, quien pronto vino a ser el principal portavoz del movimiento. Con el correr de los años, resultó claro que los *Tratados* se volvían cada vez más favorables al catolicismo romano. El último, publicado en el 1841, hacía tantas concesiones a favor de Roma que el Obispo de Oxford ordenó que la serie no continuara publicándose. Cuatro años más tarde, Newman se declaró católico romano, y a la postre llegó a ser cardenal. Otros siguieron el mismo camino, aumentando así las sospechas de quienes se oponían al movimiento.

Empero la inmensa mayoría de los miembros del movimiento permaneció dentro de la Iglesia de Inglaterra, donde ejerció gran influencia. Gracias a ello hubo un profundo despertar litúrgico, se volvieron a crear órdenes monásticas, y se promovió una religiosidad que se relacionaba más estrechamente con la tradición antigua de la iglesia. A la postre su impacto se hizo sentir más allá de los límites de la comunión anglicana, y alcanzó a varias otras iglesias protestantes. Ese impacto se pudo ver también años más tarde en la contribución que la Iglesia de Inglaterra pudo hacer al movimiento ecuménico. En cuanto a Newman, le volveremos a encontrar al discutir la teología católica romana.

Lo que antecede no es sino un breve recuento de algunos de los principales teólogos y movimientos dentro del protestantismo en el siglo XIX. En los dos capítulos que siguen, al estudiar la teología católica y la ortodoxa oriental durante el mismo período, se verá con mayor claridad la vitalidad y originalidad de la teología protestante. Mientras las dos otras ramas principales de la iglesia cristiana luchaban por mantener la ortodoxia tradicional libre de toda contaminación con los tiempos modernos, un buen número de teólogos protestantes buscaba el modo de relacionar la teología con las nuevas corrientes del pensamiento. Una de las características más notables del período fue el ansia de desarrollar sistemas teológicos que abarcaran toda la doctrina cristiana. Tales ansias llevaron a varias reformulaciones radicales de la fe cristiana. Los teólogos protestantes trataron de tomar en cuenta no solamente la filosofía y la lógica, sino también las condiciones sociales, políticas y económicas de su tiempo. Al mismo tiempo que la influencia política directa de la iglesia iba disminuyendo debido al crecimiento del estado secular, el impacto del protestantismo aumentaba debido a su mayor participación en las luchas y debates del mundo circundante.

Por tanto, aunque los teólogos posteriores han criticado fuertemente al siglo XIX, y aunque mucho de lo que se dijo entonces difícilmente sería útil en nuestros días, ese siglo sigue siendo, juntamente con el XVI, una de las dos grandes centurias de la teología protestante.

XIV

La teología católica romana hasta la Primera GuerraMundial

Como hemos visto, durante el siglo XVI la Iglesia Católica Romana atravesó por un período de intensa actividad teológica y profunda reforma. Al terminar ese período se había vuelto, al menos en teoría, un cuerpo fuertemente centralizado, porque tras algunas vacilaciones Roma había tomado la dirección del movimiento reformador. Esa centralización tuvo lugar precisamente al tiempo en que las nuevas naciones europeas afirmaban su propia autonomía, frecuentemente bajo el gobierno de monarcas autócratas. Tales gobernantes no veían con simpatía la existencia dentro de sus propios territorios de una iglesia cuya lealtad parecía deberse a otro monarca, el papa. Por tanto, alentaron a aquellos dentro de la iglesia católica que por diversas razones deseaban limitar el poder del papado. El resultado fue que durante todo el período que va del siglo XVII al XIX una de las principales cuestiones teológicas que se debatieron fue precisamente el carácter y alcance de la autoridad del papa. Como veremos, el galicanismo, el febronianismo y el josefismo fueron intentos de limitar esa

autoridad, mientras el ultramontanismo fue todo lo contrario. En cierto sentido, el Primer Concilio Vaticano fue el resultado de esa controversia, y los ultramontanos ganaron la partida.

El segundo tema de que se ocuparon los teólogos católicos durante este período fue el modo en que la iglesia debería responder a las nuevas corrientes del mundo. El punto en que esta cuestión se volvía más aguda era la amenaza que las nuevas ideas científicas, filosóficas y políticas parecían presentarle a la ortodoxia católica. Desde este punto de vista, la historia del catolicismo en todo este período consiste en una serie casi ininterrumpida de intentos de afirmar el valor de las opiniones tradicionales contra las nuevas —proceso que culminó en la condenación del modernismo en el 1907. Por otra parte, en lo que se refiere a la relación entre el cristianismo y la justicia social, la iglesia romana sí tomó una actitud positiva bajo la dirección de León XIII.

Los dos párrafos que anteceden servirán de bosquejo para el presente capítulo. Primero trataremos sobre la autoridad del papa, hasta llegar a la «solución» del Primer Concilio Vaticano. Luego discutiremos el modo en que la iglesia respondió a los retos del mundo moderno.

Empero, antes de pasar a estudiar estos dos temas, debemos decir una palabra sobre el jansenismo. Esta cuestión seguía debatiéndose durante la primera parte del período que ahora estudiamos. Puesto que ya hemos discutido el desarrollo de esa controversia, no volveremos sobre ello en este capítulo. Empero el lector debe estar consciente de que se trataba todavía de una cuestión de suma importancia para los teólogos católicos de los siglos XVII y XVIII.

La autoridad del papa

Al mismo tiempo que el protestantismo atacaba la autoridad del papado, había dentro de la Iglesia Católica Romana quienes dudaban también de esa autoridad y buscaban determinar sus límites. Las ideas conciliaristas del siglo XV nunca habían desaparecido del todo —especialmente en Francia, donde se continuó enseñándolas por algún tiempo en la Sorbona. Los sentimientos nacionalistas que contribuyeron a la reforma protestante en Inglaterra, Escocia, Alemania y los Países Bajos existían también en países católicos tales como España, Portugal y Francia. Los gobernantes católicos se preocupaban por la creciente centralización de la autoridad eclesiástica. Muchos prelados participaban de la misma preocupación, puesto que su poder y autoridad también parecían irse perdiendo mientras que los del papa crecían. Sus

opiniones e intereses en este respecto recibían el apoyo de la investigación histórica, que mostraba que en tiempos antiguos la iglesia nunca tuvo la estructura centralizada que ahora Roma promulgaba.

Aunque tal oposición a la centralización eclesiástica excesiva estaba bastante generalizada por toda la Europa católica, era particularmente fuerte en Francia, y por lo tanto recibió el nombre de «galicanismo». Quienes se oponían a los galicanos y defendían la autoridad del papa recibieron el nombre de «ultramontanos» —porque su autoridad estaba «más allá de los montes», es decir, los Alpes.

Francia tenía abundantes razones históricas para volverse el centro de la oposición al poder de Roma. Durante su residencia en Aviñón, el papado le había hecho varias concesiones a la corona francesa, y ahora los reyes de Francia tenían interés en retener esas concesiones. Muchos de los más destacados propulsores del movimiento conciliar habían sido franceses, y sus ideas todavía circulaban en su país nativo. En el 1516, debido a razones políticas complejas, el papa León X había firmado con el rey Francisco I de Francia un concordato que les daba al rey y sus sucesores amplios poderes sobre la iglesia en sus dominios. Por lo tanto, cuando los franceses se referían a las «libertades galicanas», no se referían a metas futuras, sino a prácticas tradicionales que ahora parecían estar amenazadas.

Todos estos factores pueden verse en el modo en que los franceses reaccionaron al Concilio de Trento.[1] Cuando se preparaba el concilio, y hasta cuando estaba teniendo lugar, hubo muchos en Francia que objetaron el modo en que se conducía. Para ellos, Trento no era sino un concilio italiano. Por esa razón, la cuestión de la promulgación de los edictos del concilio en territorios franceses vino a ser el problema central en las primeras etapas de la lucha entre galicanos y ultramontanos.

La oposición francesa a la promulgación de los edictos de Trento venía de varias fuentes. Quienes todavía sostenían ideas conciliaristas pensaban que este concilio específico había hecho demasiadas concesiones a la autoridad papal. Muchos de los más ardientes propulsores de la reforma entre el clero creían que sus metas se lograrían mejor mediante el apoyo de la corona, y que la intervención de Roma mediante su concilio y después mediante sus decretos papales sería un obstáculo en sus esfuerzos de lograr el apoyo político necesario para la reforma que esperaban. Los reyes y sus consejeros más cercanos temían

1 L. Willaert, *Après le concile de Trente: La restauration catholique* (vol. XVIII de Fliche y Martin, *Historie de l'église* [Paris, 1960]), pp. 375-83.

que la promulgación de las decisiones de Trento en Francia afirmaría la supremacía de Roma sobre la corona, al menos en cuestiones eclesiásticas. Pero la más fuerte oposición venía del parlamento, constituido en su inmensa mayoría por nobles ancianos que nunca concordarían con la promulgación de leyes extranjeras sobre el suelo francés.

En el 1580, Enrique III, siguiendo el consejo de quienes querían verle tomar la dirección de la reforma de la iglesia, publicó en Blois una serie de sesenta y seis ordenanzas sobre la disciplina eclesiástica. Buena parte de ellas era tomada de los decretos de Trento. Pero el papa Gregorio XIII vio en esa acción una usurpación del poder eclesiástico por parte de las autoridades civiles. Según él y los que le apoyaban, lo que el rey debía hacer no era decretar la reforma de la iglesia, sino sencillamente firmar y aprobar las decisiones de Trento. El debate que resultó le creó a Roma más enemigos en Francia.

Cuando el asesinato de Enrique III dejó el trono vacante y la sucesión en dudas, el papa trató de intervenir declarando quién era y quién no era elegible para ocupar el trono. Esto despertó la furia de muchos, y le dio más fuerza a la posición galicana. Cuando el ex-protestante Enrique de Navarra recibió la corona como Enrique IV, ya hacía tiempo que Roma le había excomulgado como hereje empedernido. Puesto que el papa le había excomulgado, se suponía que únicamente él podía levantar la sentencia de excomunión. Esto colocó a la iglesia francesa en una posición difícil, puesto que se veía obligada o bien a aceptar a un hereje como rey, o a pedirle a la Santa Sede que levantara la excomunión —lo cual querría decir que la iglesia francesa aceptaba la jurisdicción del papa en tales asuntos. Lo que el clero francés hizo fue sencillamente volver a ofrecerle la comunión al rey a base de su propia autoridad, sin consultar con la Santa Sede. Roma protestó tanto las acciones del clero francés como las del rey, y la presión por parte del papado fue tal que dos años más tarde Enrique IV se vio obligado a pedirle perdón al papa, y a someterse de manera simbólica a la disciplina de la Santa Sede. A cambio de esta restauración a la comunión con Roma, el rey accedió a firmar y promulgar los decretos de Trento. Repetidamente trató de cumplir su promesa, pero la firme oposición del parlamento francés se lo impidió. Cuando Enrique fue asesinado en el 1610 por el fanático François Ravaillac, cuyos motivos se relacionaban con algunos de los argumentos de los ultramontanos a favor del tiranicidio, surgió una fuerte reacción galicana. El resultado fue que el Concilio de Trento nunca fue promulgado dentro del reino francés.

En el 1615, la mayoría del clero francés —que para entonces se había convencido de la necesidad de que la autoridad del concilio fuese aceptada en Francia— dio un paso sin precedentes. El clero decidió que, puesto que la corona y el parlamento no se mostraban dispuestos a promulgar los edictos del concilio, y puesto que en todo caso esos edictos se referían a asuntos espirituales más bien que temporales, sencillamente el clero declararía a base de su propia autoridad, como directores espirituales de los cristianos en el reino, que a partir entonces los decretos del concilio serían válidos y obligatorios para todos los cristianos. Aunque esto quería decir que la cuestión de la autoridad del concilio quedaba resuelta —no sin oposición civil— también quería decir que la solución había venido del clero francés. Por tanto, el paso dado en 1615 era ambiguo. Mientras la mayoría de los que lo apoyaban eran ultramontanos que trataban de fortalecer la autoridad del papa en Francia, el hecho mismo de que fue una acción de la «iglesia galicana» a la postre serviría como precedente a favor del galicanismo.

Durante estos primeros años del debate entre galicanos y ultramontanos, cuatro nombres se destacan como los principales en la oposición al poder de Roma: Guy Coquille, Pierre Pithou, Edmond Richer, y Jean Duvergier de Hauranne —mejor conocido como Saint-Cyran.

Guy Coquille (1525-1603)[2] publicó un *Tratado sobre las libertades de la iglesia de Francia* y un *Discurso sobre las libertades de la iglesia de Francia.* Humanista y abogado de origen noble, Coquille basaba sus argumentos sobre una visión aristocrática de la iglesia. Son los obispos quienes tienen la autoridad, y la primacía del papa es únicamente cuestión de honor, y no de autoridad. Por tanto los papas no tienen autoridad para deponer a los reyes. Pero estos últimos sí tienen autoridad sobre el clero, especialmente en cuestiones jurídicas y de finanzas.

Pierre Pithou (1539-1596)[3] escribio *Las libertades de la iglesia galicana,* un tratado que fue impreso cinco veces durante el curso de la controversia. Su trabajo tenía más fundamento histórico que el de Coquille, y también hacía uso más preciso de la jurisprudencia —puesto que Pithou también era abogado. Su tesis era sencillamente que el papa no tiene autoridad temporal alguna en los territorios del «cristianísimo rey», y que su autoridad espiritual está estrictamente limitada por los cánones de los antiguos concilios. Las «libertades galicanas» son ochenta y tres, y se refieren principalmente a la autoridad de los obispos y

2 *Ibid.*, p. 385.
3 *Ibid.*; J. Carreyre, «Pierre Pithou», *DTC*, XII:2235-38; H.R. Guggisberg, «Pithou, Pierre», *RGG*, V:389.

sínodos franceses, y a la autoridad eclesiástica del rey. Pithou fue uno de los espíritus propulsores tras las ordenanzas de Blois, así como tras la decisión por parte del clero francés de absolver a Enrique IV sin consultar con el papa.

Edmond Richer (1559-1631)[4] cambió el tono del galicanismo. Puesto que Coquille y Pithou eran abogados, su discusión había tenido lugar desde una perspective jurídica. Richer tenía un doctorado de la Sorbona, y era síndico de la Facultad de Teología. Por tanto, mientras que el galicanismo de Coquille y de Pithou era principalmente político, el de Richer era claramente teológico. Su brevísimo libro de 30 páginas, *Sobre el poder eclesiástico y el político* (1611), se volvió la pieza de literatura más influyente en toda la controversia. En cierto sentido, no es sino una negación radical de los argumentos tradicionales en pro de la supremacía romana, tal como Belarmino los había expuesto. Richer rechaza la idea de que la iglesia es una entidad jerárquica. Tomando prestado de los argumentos anteriores de los conciliaristas, afirma que la única cabeza de la iglesia es Cristo, quien ha delegado su autoridad a los creyentes como un todo. Estos a su vez les han confiado su autoridad a los sacerdotes y obispos. Los sacerdotes tienen autoridad sacerdotal, cada cual en su propia parroquia —y por esto más tarde se acusó a Richer de haberse acercado al presbiterianismo. Los obispos han recibido autoridad de jurisdicción, que han de ejercer cada uno en su propia diócesis. Unidos en un concilio, los obispos son la sede de la suprema autoridad en la iglesia. El papa entonces resulta ser ministro del concilio, cuyas políticas y órdenes ejecuta, y al cual ha de rendir informe periódicamente.

El principal opositor de Richer fue André Duval (1564-1638),[5] quien argumentaba a favor de la visión jerárquica de la iglesia que se encontraba en las obras de Belarmino, y también a favor de los decretos de Trento. Resulta significativo, sin embargo, que a pesar de su posición básicamente conservadora Duval defendía las «libertades galicanas» —aunque no como derechos que la iglesia francesa tenía en y por sí misma, sino más bien como privilegios que esperaba que la Santa Sede le concediese a esa iglesia en respeto a sus viejas costumbres.

4 Willaert, *Après le concile de Trente*, pp. 387-89; H.R. Guggisberg, «Richer, Edmond», *RGG*, V:1093; J. Carreyre, «Richer, Edmond», *DTC*, XIII:2698-2702; R. Golden, *The Godly Rebellion: Parisian Curés and the Religious Fronde, 1652-1662* (Chapel Hill, North Carolina, 1981), pp. 72-74.

5 A. Ingold, «Duval, André», *DTC*, IV:1967.

Saint-Cyran (1581-1643)[6] era amigo de Jansenio, y fue uno de los medios por los cuales el jansenismo logró arraigo en Francia. Pero su interés en el galicanismo venía de otra fuente. Algunas de las órdenes monásticas, especialmente los jesuitas, eran vistas como armas del papado en diversos países. Debido a su conexión directa con Roma, eran vistas con suspicacia, no sólo por parte de los príncipes seculares, sino también por muchos prelados. Saint-Cyran se envolvió en esta cuestión en ocasión de un debate entre los jesuitas y la jerarquía acerca de quién tendría jurisdicción sobre el trabajo que se hacía en Inglaterra. En un tratado publicado pseudónimamente bajo el nombre de Petrus Aurelius, Saint-Cyran defendió la autoridad del episcopado frente al papa y al clero regular. Según él, los obispos reciben su autoridad directamente de lo alto, y a ellos pertenece toda potestad. La comparten con los párrocos, cuya autoridad refleja la de los obispos. En este sentido, puede decirse que los sacerdotes son «prelados menores». Esa autoridad se deriva de su ordenación, y no de sus votos. Los votos y reglas de las diversas órdenes son meras instituciones humanas, y nada le añaden a la autoridad sacerdotal. Por tanto, la base de la autoridad en la iglesia se encuentra en el episcopado y su clero, y no en el obispo de Roma ni en las órdenes religiosas que dicen haber sido comisionadas por él.

El próximo paso en el desarrollo de la teoría galicana tuvo lugar en la obra de Pierre de Marca,[7] arzobispo de Toulouse durante el régimen de Richelieu. No es fácil determinar las metas precisas de las políticas de Richelieu. Pero en todo caso sí es seguro que le convenía —en sus maniobras con Urbano VIII, parecidas a las de un gato con un ratón— hacer uso de una posición galicana moderada que al mismo tiempo le ofreciese al papa alguna esperanza de reconciliación. Pierre de Marca (1594-1662) fue quien proveyó tal posición en su tratado *De la concordia entre el sacerdocio y el imperio*, escrito a petición del rey —o, lo que es lo mismo, de Richelieu. Los detalles de sus teorías no nos importan aquí. En resumen, defendía la autoridad del papa, rechazando las viejas teorías conciliaristas, al mismo tiempo que insistía en la autoridad soberana del rey y en la obligación del monarca de defender los cánones particulares de la iglesia francesa —que el papa no tenía poder de abolir. Luego, en de Marca vemos un ejemplo de lo que siempre sería una de las principales tentaciones del galicanismo: volverse sumiso a

6 C. Constantin, «Du Vergier ou Du Verger de Hauranne, Jean», *DTC*, IV:1967-75.

7 J. Carreyre, «Marca, Pierre de», *DTC*, IX:1987-91; Willaert, *Après le concile de Trente*, pp. 402-3.

los intereses del estado, y hacer de su defensa de la autonomía de la iglesia nacional un medio para que esa iglesia se volviera instrumento de las políticas del estado.

Tras la muerte de Richelieu, precisamente cuando Francia se acercaba a la cumbre de su poder bajo Luis XIV, la controversia se volvió más aguda. La cuestión de si el papa tenía o no derecho de abolir los cánones particulares de la iglesia galicana llevó a algunos ultramontanos a afirmar la infalibilidad del papa en términos mucho más radicales que hasta entonces. En respuesta, las autoridades sencillamente acudieron a la fuerza para suprimir tales ideas, que se oponían a las políticas de Luis XIV. Aunque se seguía debatiendo la cuestión de la autoridad del papa, el uso de la fuerza no contribuyó al diálogo creador. El documento teológico más importante de esa época —importante no por su originalidad, que era escasa, sino por su uso posterior— fueron los *Seis artículos* publicados por la Sorbona en el 1663. Estos artículos afirmaban que, en cuestiones temporales, el rey era completamente independiente del papa, y que éste último no tenía autoridad para deponer a los obispos franceses, pues se lo prohibían los antiguos cánones galicanos. De manera más ambigua, los artículos también declaraban que la facultad de la Sorbona no afirmaba la superioridad del papa sobre el concilio, y tampoco creía que la infalibilidad del papa debiera ser creída por todos como dogma de la iglesia.[8] En el tono tímido y ambiguo de tales aseveraciones se ve que los teólogos de la Sorbona sentían que el poder del estado era demasiado grande, y querían evitar conflictos con él. Luego, la defensa de las «libertades galicanas» había tenido por resultado una gran pérdida de libertad por parte de la iglesia frente al estado. Para el 1682, resultaba claro que Luis XIV estaba usando el galicanismo para obligar a la iglesia a cumplir su voluntad, especialmente en lo que se refería a las cuestiones económicas y de nombramientos. Fue entonces que una asamblea extraordinaria del clero, convocada por el rey, le otorgó todos sus deseos y entonces procedió a justificar sus acciones a base de la teoría galicana. El resultado fueron los *Cuatro artículos* de 1682, escritos por el famoso predicador de la corte Jacques Bossuet.[9] Estos artículos afirmaban el poder temporal del rey, limitaban la autoridad del papa al afirmar que tenía que actuar de acuerdo a las antiguas libertades galicanas, y declaraban que, aunque

8 E. Préclin, *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles* (vol. XIX de Fliche y Martin, *Histoire de l'église* [Paris, 1955]), p. 152; A. Sedwick, *Jansenism in Seventeenth-Century France: Voices from the Wilderness* (Charlottesvillle, 1977), pp. 20-46.

9 Texto inglés en H. Bettenson, ed., *Documents of the Christian Church* (London, 1982), p. 270.

el papa era la cabeza de la iglesia en cuestiones de fe, sus juicios podían ser corregidos —en otras palabras, negaban la infalibilidad del papa, al menos en su interpretación más extrema. El papa se negó a aceptar estas decisiones, la Inquisición las condenó, y varios teólogos de otras regiones escribieron contra ellas. En Francia, quienes todavía seguían las directrices de Roma se vieron en dificultades. Y sin embargo, hubo siempre una corriente de oposición a esta nueva forma de galicanismo, que no era sino un cesaropapismo velado —aunque esa oposición no se inclinaba tampoco hacia el ultramontanismo.

El siglo XVIII señaló el apogeo del galicanismo. Empero ya para entonces resultaba claro que había al menos dos formas de galicanismo. Una de ellas era el intento genuino por parte de los obispos y algunos del clero de defender la autoridad y autonomía de la iglesia nacional. La otra era el deseo por parte del rey y su corte de extender su autoridad sobre la iglesia. Ninguna de estas dos formas del galicanismo era esencialmente democrática —como lo han pretendido más tarde algunos historiadores liberales. En todo caso, la creciente convicción por parte de quienes deseaban una genuina reforma de la iglesia, que tal reforma no sería producto de la actividad de la corona, fue uno de los principales factores que contribuyeron a la decandencia del galicanismo. El otro factor fue la revolución francesa.

Empero antes de tratar sobre el impacto de la revolución francesa sobre la cuestión de la autoridad papal, es necesario decir una palabra sobre dos movimientos íntimamente relacionados con el galicanismo: el febronianismo y el josefismo.[10] El febronianismo derivaba su nombre de Justino Febronio, cuyo verdadero nombre era Johann Nikolaus von Hontheim (1701-1790).[11] Febronio publicó en el 1763 un tratado sobre la autoridad legítima del pontífice romano que decía que los soberanos no están sujetos al papa, cuya autoridad se deriva directamente de toda la iglesia. Esto quiere decir que el papa está sujeto a toda la iglesia, la cual puede juzgarle y deponerle en una reunión conciliar. Lo que es más, el papa no es superior a los demás obispos, y no tiene autoridad directa sobre otra diócesis que no sea la de Roma. La autoridad que tiene en el resto de la iglesia se deriva únicamente de su función como guardián de los cánones y ejecutor de los dictámenes de toda la iglesia. Como se ve, el febronianismo era poco más que la contraparte alemana del galicanismo. También en Alemania los monarcas veían en tal

10 Préclin, *Les luttes*, pp. 769-801.

11 T. Ortolan, «Febronius, Justin (ou Jean-Chrysostome-Nicholas de Hontheim)», *DTC*, V:2115-24; E. Wolf, «Febronianismus», *RGG*, II:890-91.

doctrina un instrumento útil para su política. Por ello el febronianismo dio en el josefismo cuando el emperador José II decidió aplicar sus teorías dentro de su imperio.[12] A esto se unió una serie de medidas sobre las órdenes religiosas, en las que José veía, con cierta justificación, brazos del papado dentro de su territorio. Cuando Leopoldo, el hermano de José, aplicó los mismos principios en sus territorios de Toscana, parecía que el josefismo se extendía. Pero de hecho desapareció casi inmediatamente después de la muerte de José en el 1790. El febronianismo fue condenado por la Inquisición en el 1764, y el josefismo por Pío VI en el 1794.

Fue la revolución francesa la que le dio el golpe de gracia tanto al galicanismo como al febronianismo y el josefismo. La caída de los borbones, el baño de sangre de la revolución, y la tendencia general hacia la separación de la iglesia y el estado, todos contribuyeron a la desaparición del galicanismo. De igual modo que el siglo XVIII vio el apogeo del galicanismo, así también el XIX fue testigo del rápido proceso a través del cual el ultramontanismo ganó la partida. Ese proceso comenzó con las obras de Joseph de Maistre y F. R. de Lamennais, y culminó en el Primer Concilio Vaticano, que promulgó la infalibilidad papal.

El conde Joseph Marie de Maistre (1753-1821)[13] encarnaba la reacción de la nobleza francesa ante la revolución. Para él, el orden era el más alto valor en la sociedad, y estaba convencido de que ese orden había sido establecido de una vez por todas, y de manera inmutable, por Dios. Puesto que la realidad es tanto física como espiritual, Dios ha establecido dos jerarquías diferentes para gobernar el mundo. Ambas son monárquicas, puesto que el rey es la cabeza del poder temporal, y el papa es la autoridad suprema en asuntos espirituales. Tanto el uno como el otro gobiernan por autoridad divina. Sin embargo, puesto que en el orden natural lo espiritual se encuentra siempre por encima de lo material, en última instancia el papa tiene autoridad sobre el rey. El papa puede disciplinar y hasta deponer reyes, porque es el representante de Jesucristo sobre la tierra, y no tiene que responderle a nadie sino a Dios. Si el rey parece no actuar con justicia, sus súbditos no tienen derecho a oponérsele ni a derrocarle. Todo lo que pueden hacer es apelar a un tribunal superior: el papa. Pero frente al papa no hay resistencia legítima alguna, ni tribunal a que apelar.

12 G. Mollat, «Josephisme», *DTC*, VIII:1543-47.

13 S. Rocheblare, *Étude sur Joseph de Maistre* (Strasbourg, 1922); C.S. Phillips, *The Church in France, 1789-1848: A Study in Revival* (New York, 1966), pp. 207-13.

Félicité Robert de Lamennais (1782-1854)[14] tuvo una de las carreras teológicas más interesantes de todo el siglo XIX. Sus primeros esfuerzos literarios de importancia iban dirigidos contra los intentos por parte de Napoleón de gobernar la iglesia. Luego se volvió defensor del partido realista en Francia, aunque su interés al hacerlo no estaba tanto en la defensa de la corona misma como en la contribución que esa institución podía hacer a lo que creía ser la verdadera religión. Para Lamennais, la autoridad era el principio necesario sin el cual ningún orden y ninguna fe pueden subsistir, y por tanto establecía una relación entre el protestantismo, el galicanismo, la indiferencia religiosa y el ateísmo. También atacaba al cartesianismo por su confianza en la mente individual. Según él, el galicanismo era «un sistema que consiste en creer lo menos posible sin ser hereje, a fin de obedecer lo menos posible sin ser rebelde».[15] En sus años mozos, sostuvo que no podía haber alianza alguna entre el catolicismo y la democracia, porque sus principios propulsores son contrarios, y porque a la larga la democracia es un poder destructor de la sociedad misma. Lo que es más, es necesario afirmar que el papa es infalible, y que en él debe residir todo poder, puesto que sin él la fe cristiana se derrumba, y sin esa fe la sociedad no puede subsistir. El mejor orden social sería una teocracia encabezada por el papa.

Pero entonces Lamennais llevó esas doctrinas todavía más lejos. Era precisamente la autoridad civil establecida la que se oponía al poder del papa. ¿Por qué entonces no romper la alianza tradicional entre la corona y la tiara, y unirse a las fuerzas del liberalismo político? Lamennais había afirmado antes que los súbditos debían desobedecer a aquellos gobernantes que no actuaran según principios cristianos. Ahora añadió que la mejor política que los cristianos debían seguir era lanzarse en una gran cruzada a favor de la libertad política, encabezada por el papa. Después de todo, el cristianismo debe garantizar la libertad política, y las garantías de esa libertad son precisamente el poder y la autoridad del papa. Antes en su carrera teológica, Lamennais había recibido el apoyo de León XIII, quien al parecer hasta se proponía hacerle cardenal. Ahora partió hacia Roma, con el fin de lograr el apoyo

14 Phillips, *The Church in France, 1789-1848*, pp. 216-58; A. Dansette, *Religious History of Modern France*, vol. I: *From the Revolution to the Third Republic* (Friburg, 1961), pp. 207-26; A.R. Vidler, *Prophecy and Papacy: A Study of Lamennais, the Church and Revolution* (New York, 1954); P.N. Stearns, *Priest and Revolutionary: Lamennais and the Dilemma of French Catholicism* (New York, 1967); J.J. Oldfield, *The Problem of Tolerance and Social Existence in the Writings of Félicité Lamennais* (Leiden, 1973); L. LeGuillou, *La condamnation de Lamennais* (Paris, 1982).

15 Phillips, *The Church in France, 1789-1884*, p. 224.

de Gregorio XVI para sus opiniones y su cruzada. Pero en lugar de ello el papa condenó sus doctrinas en la encíclica *Mirari vos* (1832). En esa encíclica Gregorio decía que tales ideas promovían la sedición, y que la libertad de prensa que Lamennais propugnaba se oponía a las máximas de la iglesia. Lamennais aceptó su condenación y se retiró a sus propiedades en La Chesnai, donde escribió en respuesta al papa sus *Palabras de un creyente*. Cuando sus opiniones fueron condenadas de nuevo en la encíclica *Singulari nos* (1834), muchos de sus amigos se sometieron al papa, pero el propio Lamennais abandonó la iglesia.

A partir de entonces, Lamennais centró sus esfuerzos en la política, y a la postre llegó a ser miembro del parlamento revolucionario en el 1848. En el campo de la teología, abandonó la ortodoxia, llegando a negar la existencia de lo sobrenatural e inclinándose hacia el panteísmo. Debido a su obra durante este último período de su vida, Lamennais es en cierto sentido un precursor del modernismo —que discutiremos más adelante en el presente capítulo.

Aunque Lamennais fue condenado por el papa, sus opiniones muestran una profunda comprensión de lo que a la postre llevaría al triunfo del ultramontanismo en la Iglesia Católica. Ciertamente, mientras permaneciera el orden tradicional, con su relación estrecha entre la iglesia y el estado, los poderes civiles se esforzarían por dominar la vida de la iglesia dentro de sus territorios. Esto se había visto claramente en el movimiento galicano, especialmente en sus últimas etapas. Pero cuando la iglesia comenzó a perder su poder político en las diversas naciones la oposición de los gobernantes a la centralización eclesiástica disminuyó. Luego, durante el siglo XIX estaban teniendo lugar dos procesos al parecer opuestos pero en realidad complementarios: mientras el papa aumentaba su autoridad sobre toda la Iglesia Católica, el poder político del papa y de esa iglesia iban disminuyendo.

Uno de los hitos más importantes en el desarrollo de la autoridad pontificia fue la bula *Ineffabilis Deus* (1854), de Pío IX. Durante siglos, la cuestión de la inmaculada concepción de María se había debatido entre los teólogos católicos. No se trataba de si Jesús había sido concebido por María sin pecado —tal cosa había sido el consenso de la iglesia por muchos siglos— sino más bien de si María misma en su propia concepción había sido preservada de toda mancha de pecado. Algunos teólogos anteriores —entre ellos Anselmo— se habían opuesto a la creciente tendencia a exaltar a la virgen de este modo, y habían afirmado que María había sido concebida y nacida en pecado. Tomás de Aquino, y la mayoría de los dominicos tras él, sostenían que la virgen había sido

concebida en pecado original, pero santificada antes de su nacimiento. Frente a ellos, los franciscanos insistían en la inmaculada concepción. Hacia fines del siglo XV el debate se había vuelto tan amargo que Sixto IV tuvo que intervenir, prohibiendo que se acusara a otros de herejía en cuestiones sobre las cuales la iglesia no había hecho una declaración dogmática formal. Los jesuitas luego concordaron con los franciscanos en la inmaculada concepción de María, y a través de la influencia de estas dos poderosas órdenes esa teoría había seguido ganando seguidores entre los católicos conservadores. Tal era el estado de la cuestión cuando Pío IX llego al papado. Un proceso semejante, aunque más reciente, había estado teniendo lugar con respecto a la teoría de la infalibilidad papal. En el conflicto con el galicanismo, muchos ultramontanos habían afirmado que el papa era infalible. Algunos iban más allá de la infalibilidad en cuestiones dogmáticas y decían que el papa era también infalible en cuestiones de moral y de política. Pío IX decidió entonces que la promulgación de la doctrina de la inmaculada concepción le prestaba una buena oportunidad para afirmar su autoridad en cuestiones dogmáticas. En esto tenía razón, puesto que la cuestión de si María había sido concebida sin pecado original no despertaría mucho interés por parte de gobernantes que normalmente verían con suspicacia cualquier intento de fortalecer la autoridad del papa. Por tanto, la bula *Ineffabilis* fue generalmente aceptada sin mayor debate. En ella Pío afirmaba que «mediante una gracia y privilegio singulares de Dios omnipotente», María había sido preservada inmune de toda culpa original, que esta doctrina ha sido revelada por Dios, y que por tanto ha de ser creída por todos. Empero la importancia de esta declaración iba mucho más allá de las cuestiones de mariología. Ahora, por primera vez en la historia de la iglesia, un papa se había atrevido a definir un dogma a base de su propia autoridad. El hecho de que hubo poca oposición o reacción a esta declaración llevó al partido ultramontano al convencimiento de que se acercaba el momento propicio para la declaración dogmática formal de la infalibilidad papal. Esto sería el principal propósito del Primer Concilio Vaticano.

El Primer Concilio Vaticano[16] fue convocado formalmente por el papa Pío IX en el 1868, y comenzó sus sesiones el año siguiente el día de la Fiesta de la Inmaculada Concepción (8 de diciembre). Fue suspen-

16 R. Aubert, *Vatican I* (París, 1964); E.C. Butler, *The Vatican Council* (Londres, 1930); E. Cecconi, *Storia del concilio ecumenico vaticano scritta sui documenti originali*, 4 vols. (Roma, 1873-79); *Actes et histoire du concile oecuménique de Rome MDCCCLXIX*, 7 vols. (París, 1870-71).

dido hacia fines del 1870, cuando la guerra entre Prusia y Francia le impidió continuar reuniéndose. Aunque el concilio trató de varios temas, el más importante fue el de la infalibilidad papal. Sobre esta cuestión las opiniones estaban divididas, aunque la mayoría estaba a favor de declarar que esa infalibilidad era dogma de la iglesia. Algunos de quienes favorecían esa definición no querían que se colocara límite alguno sobre la infalibilidad papal, y algunos de los más extremistas llegaban al punto de afirmar que *quando egli medita, è Dio che pensa in lui* —«cuando él medita, es Dios quien piensa en él». Otros —probablemente la mayoría— pensaban que se debía promulgar la infalibilidad papal como dogma de la iglesia pero que esa declaración debía hacerse de tal modo que el hecho de que algunos papas en la antigüedad habían caído en la herejía —particularmente Liberio y Honorio— no fuera un obstáculo para la aceptación de la definición conciliar. Un número importante de obispos procedentes de países donde los católicos eran la minoría —especialmente en Europa oriental— favorecían la doctrina, pero no creían que el momento fuese oportuno para su promulgación. Otros, como el obispo de Baltimore, sugerían definiciones dogmáticas en las que no se usara la palabra «infalible». La minoría, dirigidos por los arzobispos de Viena y Praga, sencillamente se oponían a la doctrina. Puesto que la oposición a la doctrina misma era mínima, y puesto que el concilio había aceptado reglas estrictas limitando el debate, pronto resultó claro que el concilio promulgaría la infalibilidad papal. Esto se hizo el 18 de julio de 1870 con 522 votos a favor, dos en contra y más de cien abstenciones. La definición decía en parte:

> Así pues, siguiendo fielmente la tradición que viene desde el principio de la fe cristiana, y para la gloria de Dios nuestro Salvador, la exaltación de la religión católica y la salvación de los pueblos cristianos, con la aprobación del Concilio, enseñamos y definimos como dogma revelado, que el Pontífice Romano, cuando habla *ex cathedra*, es decir, cuando en cumplimiento de su oficio de doctor y pastor de todos los cristianos, y en virtud de su suprema autoridad apostólica, define una enseñanza de fe o de moral que ha de ser sostenida por toda la iglesia, gracias a la asistencia divina prometida en el bienaventurado Pedro, recibe aquella infalibilidad con que el divino Redentor quiso instruir a su iglesia cuando definiese enseñanzas de fe o de moral; y, por lo tanto, tales definiciones son irreformables en su propia esencia, y no a base del consenso de la iglesia.[17]

Luego, quienes deseaban que se proclamase la infalibilidad del papa lograron sus propósitos. Aunque la definición decía claramente que el papa no era siempre infalible —y por tanto daba la oportunidad de explicar los casos de Liberio y Honorio— sí le daba autoridad final en cuestiones de fe y moral. En otra parte del mismo decreto, se afirmaba que el papa tiene jurisdicción sobre toda la iglesia, no sólo en cuestiones de fe y moral, sino también de disciplina y administración. El movimiento conciliarista había muerto por fin, y fue precisamente un concilio el que le dio el golpe de gracia.

La nueva doctrina encontró poca resistencia. El historiador eclesiástico de Bavaria, Juan José I. Döllinger, quien había dirigido la oposición, se negó a aceptar la definición, y fue excomulgado. En Holanda, Alemania y Austria algunos abandonaron la Iglesia Católica Romana, tomaron el nombre de «Católicos Antiguos», y formaron pequeñas iglesias nacionales. Los ortodoxos rusos y griegos, así como muchos protestantes, sencillamente vieron en la promulgación de la infalibilidad papal una prueba más del carácter herético de Roma. Pero entre los católicos romanos hubo poco debate.

El galicanismo y sus movimientos afines habían terminado. Y sin embargo, era una victoria de escaso valor para el papado, puesto que la principal razón por la cual la doctrina de la infalibilidad papal encontró tan poca resistencia era que la iglesia había perdido mucha de su influencia en el mundo. Dos meses después de esta declaración el papa perdió el gobierno de la ciudad de Roma, que fue tomada por el Reino de Italia. El que el papa se declarara infalible o no resultaba ser ahora para muchas personas, aún en los países tradicionalmente católicos, cuestión de poca importancia. Esto se debía en parte al modo en que el catolicismo romano había respondido a los retos del mundo moderno.

La iglesia y el mundo moderno

Aunque fue en el siglo XIX, con sus nuevas perspectivas filosóficas y políticas, que más agudamente se planteó la cuestión de la relación entre la iglesia y el mundo, esa cuestión había surgido antes en dos

17 Denzinger, 1839.

controversias que frecuentemente reciben poca atención pero que son ejemplos de las cuestiones delicadas a que la Iglesia Católica Romana tenía que enfrentarse. Estas dos controversias se referían al quietismo en Francia, y a las prácticas misioneras jesuitas en China e India.

El quietismo fue una forma de misticismo que apareció en Francia en el siglo XVII.[18] Sus orígenes se encuentran en formas de religiosidad mística de tendencias heterodoxas que habían aparecido en España en siglos anteriores, en parte debido a la influencia del misticismo musulmán. En todo caso, quien lo introdujo en Francia fue el español Miguel de Molinos, uno de cuyos discípulos, Madame Jeanne-Marie de Guyon, pronto lo popularizó. La doctrina central de esta clase de misticismo era que la perfección cristiana consiste en un estado de contemplación continua en el que el creyente se vuelve indiferente hacia todo lo que no es Dios. En tal estado, el creyente no se ocupa ya de la salvación, no necesita obras de caridad, y se olvida del mundo entero. Madame de Guyon convirtió a esta forma de misticismo a su consejero espiritual, François Fénelon. Fénelon era uno de los más distinguidos líderes eclesiásticos de Francia, quien poco después llegó a ser arzobispo de Cambrai. Cuando Bossuet, a quien ya hemos mencionado en relación al galicanismo, atacó el quietismo, Fénelon salió en su defensa, y así dos de los más respetados prelados del país se vieron involucrados en amarga controversia. El asunto terminó cuando Roma condenó a Fénelon (1699). Pero la influencia del quietismo persistió en Francia. En todo caso, la importancia de la controversia está en que muestra que la iglesia católica no estaba dispuesta a aceptar las teorías de quienes sostenían que se debía tener hacia el mundo una actitud de total indiferencia.

La controversia sobre las prácticas misioneras de los jesuitas en China tenía sus raíces en las políticas seguidas por Mateo Ricci, quien en el 1601, tras grandes dificultades, había logrado establecer una misión católica en Pekín.[19] Logró hacer esto gracias al profundo aprecio que sentía hacia la cultura china, que le valió la confianza del emperador. Aunque el propio Ricci nunca tomó una posición decidida en el asunto,[20] sus sucesores estaban convencidos de que la mayoría de los ritos confucionistas practicados por los chinos eran de carácter civil y cultural, y que por lo tanto los conversos cristianos podían continuar

18 Préclin, *Les luttes*, pp. 165-73.

19 *Ibid.*, pp. 173-92; G.H. Dunne, *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty* (London, 1962).

20 *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianitá nell Cina*, en *Fonti Ricciane* (Roma, 1942-49), párrafos 55, 129-30, 178, 181, y 609.

participando en ellos sin caer en la idolatría o en la superstición. Los dominicos y franciscanos que llegaron después no entendían el equilibrio precario necesario para la subsistencia de la misión en China, y se mostraron sorprendidos y hasta escandalizados por las concesiones que los jesuitas habían hecho. En el 1645 un dominico logró que Roma decidiera en contra de los ritos que se practicaban en China. Los jesuitas habían obtenido del emperador chino una declaración solemne en el sentido de que tales ritos no eran religiosos, sino civiles, y esa declaración había sido proclamada en todo el país. Por tanto, el emperador se sintió personalmente ofendido cuando un «bárbaro» en Roma se atrevió a contradecirle e insistió en ello. El resultado final no llegó sino en el 1742, cuando la iglesia católica formalmente condenó los ritos chinos.[21] El resultado neto fue la casi completa desaparición de lo que había sido una misión floreciente. Aquí vemos ilustrada, aunque en un contexto poco usual, la variedad de opiniones que existía en la Iglesia Católica Romana sobre el modo y el grado en que la iglesia debía ajustarse a la cultura.

Empero fue el siglo XIX el que planteó esta pregunta con grave urgencia. Las nuevas ideas en la ciencia y en la filosofía que hemos discutido en capítulos anteriores le planteaban a la Iglesia Católica serias amenazas. El creciente racionalismo retaba las ideas tradicionales sobre lo sobrenatural y la revelación. Los estudios históricos cuestionaban tanto la credibilidad de la Biblia como la autoridad de una tradición cuyo lado obscuro era cada vez más conocido. Los más tristes episodios —como el de Galileo— en que la ortodoxia había servido de obstáculo al progreso científico se citaban repetidamente. Pero por encima de todo, donde la iglesia se sentía más amenazada era en la idea cada vez más generalizada del estado secular. Los líderes católicos romanos veían tras todas estas corrientes una amenaza al principio fundamental de la autoridad, y por tanto para ellos la idea de un estado secular, con libertad de prensa y pluralismo religioso, era el epítome de todo lo que amenazaba y negaba la fe.

21 Empero casi doscientos años más tarde la Sagrada Congregación de Propaganda Fide declaró: «Se ha vuelto cada vez más claro que en el lejano oriente ciertas ceremonias, que originalmente se relacionaban con el culto religioso pagano, ahora no son más que actos civiles de reverencia hacia los antepasados o una demostración de amor hacia la patria o de cortesía hacia los vecinos». Citado en Barry, *Readings in Church History*, III:406. La razón de tal declaración era el problema planteado por el shintoísmo en Japón, y su relación con el creciente nacionalismo japonés.

La iglesia tenía razones para temer. Aunque la revolución francesa le había puesto fin al galicanismo, su ideal del estado secular persistía y se expandía por toda Europa. La mayor parte de la América Latina se hizo independiente en el siglo XIX, y el apoyo que Roma le prestó a España durante la lucha por la independencia —y despúes— produjo fuertes sentimientos anti-clericales en muchas de las clases gobernantes de los nuevos países. En el 1848 fue publicado el *Manifiesto comunista* y en el 1864 se fundó la Primera Asociación Internacional de Obreros. También en el 1848 se proclamó la Segunda Républica Francesa. Ese mismo año Italia comenzó su guerra de independencia. En Roma el pueblo se rebeló, forzó al papa a nombrar un ministro democrático, y proclamó la Népublica Romana. En el 1860, mediante un plebiscito, la mayoría de los estados pontificios pasaron a la autoridad de la corona italiana. Diez años más tarde, el papa perdió Roma, y su poder temporal quedo reducido al Vaticano.

La reacción de la Iglesia Católica a estas pérdidas y amenazas fue sencillamente defender sus posiciones y privilegios tradicionales. Donde todavía se reconocía la autoridad del papa y de la iglesia, esa autoridad fue fortalecida. Por ejemplo, en España se firmó un concordato entre el papa y la corona mediante el cual la religión católica era la única legal, y se le otorgaba a la iglesia una autoridad casi total sobre la educación y la censura de la prensa. La vieja política de colocar libros en el *Indice* de los libros prohibidos, y de condenar a quienes sostenían opiniones contrarias a las de la iglesia, se usaba ahora en toda Europa contra los elementos liberales y democráticos. Ya hemos mencionado el caso de Lamennais, uno de los más entusiastas defensores del papado, quien fue condenado por adoptar ideas políticas liberales y por sugerir que le convenía a la iglesia apoyar tales ideas.

La oposición de la iglesia a las nuevas ideas encontró su expresión más fuerte y abarcadora en el *Sílabo de errores* publicado por Pío IX en el 1864. Se trata de una lista de errores sostenidos —o supuestamente sostenidos— por personas de toda clase de persuasión, pero opuestos todos a la autoridad de la iglesia. El último error de la lista bien pudo haber sido el primero, puesto que expresa el tono de la lista entera. Ese error es sostener que «el pontífice romano puede y debería reconciliarse y estar de acuerdo con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna».[22] También se considera error afirmar que «el método y los principios mediante los cuales los antiguos doctores escolásticos cultivaron la teología no se ajustan a las necesidades de nuestro tiempo y al progreso de las ciencias»,[23] o aún que «la conducta demasiado arbitraria de los pontífices romanos contribuyó a la división de la iglesia entre oriente y occidente».[24] Empero el énfasis de la lista recaía sobre las cuestiones que se relacionaban con la existencia de un estado secular y pluralista. Esto puede verse en la siguiente selección de algunos de los errores condenados:

22 Error 80.

> 45) Todo el gobierno de las escuelas públicas donde se educa la juventud de cualquier estado cristiano... puede y debe entregarse al poder civil; y darse de tal modo, que no se reconozca el derecho de cualquier otra autoridad de inmiscuirse en la administración de las escuelas, la dirección de los estudios, la otorgación de grados, la selección o aprobación de maestros.
>
> 47) La mejor constitución de la sociedad civil requiere que haya escuelas abiertas a niños de toda clase, y que las instituciones públicas que en general se dedican a enseñar la literatura y la ciencia y a proveer la educación de la juventud queden fuera de toda autoridad por parte de la iglesia...
>
> 55) La iglesia debe estar separada del estado, y el estado de la iglesia.
>
> 57) La ciencia de la filosofía y la moral, así como las leyes del estado, pueden y deben apartarse de la jurisdicción de la autoridad divina y eclesiástica...
>
> 57) En nuestro tiempo ya no resulta apropiado que la religión católica sea tratada como la única del estado, de tal modo que se excluya toda otra forma de adoración.

Empero el *Sílabo* no reflejaba la opinión de todos los católicos. En varias partes de Europa, pero especialmente en Francia y la Gran Bretaña, había líderes católicos que se mostraban más abiertos hacia el mundo moderno, y más dispuestos a trabajar dentro del contexto cada vez más pluralista de los tiempos modernos. El mejor conocido de ellos cuando se promulgó el *Sílabo* era John Henry Newman (1801-1890),[25]

23 Error 13.

24 Error 30.

25 L. Bouyer, *Newman: His Life and Spirituality* (Nueva York, 1958); C.F. Harrold, *John Henry Newman: An Expository and Critical Study of His Mind, Thought, and Art*, (Hamden, Connecticut, 1966); M. Trevor, *Newman* (Garden City, Nueva York, 1962); J.H. Walgrave, *Newman the Theologian: The Nature of Belief and Doctrine as Exemplified in His Life and Works* (Nueva York, 1960); M. Misner, *Papacy and Development: Newman and the Primacy*

a quien ya hemos encontrado en nuestra discusión del movimiento de Oxford. Después de convertirse al catolicismo romano en el 1845, Newman llegó a ser uno de los líderes católicos más respetados en Inglaterra —así como en Irlanda, donde sirvió como rector de la Universidad de Dublín por cuatro años. Empero en el 1858 surgió un conflicto entre él y Henry Edward Manning, otro miembro del movimiento de Oxford que se había convertido al catolicismo y que se había vuelto portavoz de la autoridad e infalibilidad del papa. Por tanto, las relaciones entre Newman y Roma eran ya tensas cuando el *Sílabo* fue publicado. Es muy probable que, de no haber sido porque vivía en un país protestante donde llevaba a cabo una importante labor apologética a favor del catolicismo romano, se le hubiera condenado. Dadas las condiciones del momento, Newman prácticamente hizo caso omiso del *Sílabo,* mientras Roma se hizo la vista gorda sobre sus tendencias liberales. Sus obras más importantes fueron su *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina,* su *Apologia pro vita sua* y *Gramática del asentimiento.* En la primera de estas obras trataba de mostrar que el dogma sí evoluciona —contrariamente a lo que decía la mayoría de los teólogos católicos romanos— pero que esa evolución tiene lugar bajo la dirección del Espíritu y es resultado apropiado de la fe cristiana original —como un árbol que crece de una semilla. Tales opiniones, así como su oposición a la definición de la infalibilidad papal —doctrina que aceptó una vez que había sido definida— le ganó muchos enemigos entre los católicos romanos más tradicionales. Empero fue reinvindicado en el 1879, cuando León XIII le hizo cardenal.

Hacia fines del siglo XIX y principios del XX, surgió una joven generación de eruditos católicos que también trataban de relacionar la fe católica con los tiempos modernos. Puesto que en ese momento la crítica bíblica e histórica en Alemania había evolucionado hasta llegar al escepticismo, las opiniones de estos jóvenes eruditos eran mucho más radicales que las de Newman, a veces cuestionando los orígenes históricos del cristianismo y atreviéndose a criticar el «medievalismo» que les parecía prevalecer en la iglesia. Los católicos más tradicionales les dieron el nombre de «modernistas», y a principios del siglo XX sus opiniones por fin fueron condenadas.[26] En Italia, Antonio Fogazzaro

of the Pope (Leiden, 1976); B.W. Martin, *John Henry Newman: His Life and Work* (Nueva York, 1982). Más referencias en: J.R. Griffin, *Newman: A Bibliography of Secondary Studies* (Front Royal, Virginia, 1980)

26 R. Rivière, «Modernisme», *DTC*, X:2009-47; L. da Veiga Coutinho, *Tradition et histoire dans la controverse moderniste (1898-1910)* (Roma, 1954); A.J. Loeppert, *Modernism and the Vatican* (Cincinnati, 1912); M. Ranchetti, *The Catholic Modernists: A Study of the Religious*

expresó las ideas modernistas en obras de ficción; pero su novela más famosa, *El santo,* fue colocada en el índice de libros prohibidos en el 1905. En Gran Bretaña, el barón Friedrich von Hügel (1852-1925) propugnaba el estudio crítico de las Escrituras y trató de reconciliar el catolicismo con la cultura moderna. Aunque nunca se le condenó, su influencia en los círculos católicos romanos fue limitada debido a la actitud negativa de los jefes de su iglesia, y por tanto tuvo mayor influencia entre los protestantes que entre sus correligionarios católicos. El jesuita George Tyrrell (1861-1909), amigo de von Hügel, no tuvo tan buena suerte. Tyrrell, un converso del anglicanismo con un aprecio profundo de la piedad y devoción católicas, estaba convencido de que el escolasticismo seco y dogmático de su tiempo no presentaba al catolicismo bajo su mejor aspecto. Empero sus intentos repetidos de darle un nuevo tono a la teología tuvieron por resultado que se le expulsara de la orden de los jesuitas y a la postre se le excomulgara. En el 1908, su libro *Medievalismo* mostraba ya su profunda amargura hacia una iglesia a la que tanto había amado pero que no estaba dispuesta a aceptar ese amor sin una rendición incondicional.

Empero fue en Francia que el modernismo logró más adeptos. Su líder más importante en ese país fue Alfred Loisy. Alfred Firmin Loisy (1857-1940)[27] fue un erudito bíblico e historiador que recibió la influencia de los estudios críticos alemanes. Desde el principio de su carrera fue visto con suspicacia por los elementos más conservadores en la Iglesia Católica, que sospechaban que sus opiniones eran semejantes a las que Renan había expuesto en su obra racionalista *Vida de Jesús* (1863). Empero Loisy no era un racionalista en el sentido tradicional. Creía que la constitución de la iglesia en su tiempo, y especialmente la misa, eran valiosas y debían conservarse. No andaba en pos de una religión universal o de un cristianismo natural al estilo de los racionalistas, sino que más bien trataba de librar a la fe católica de su tiempo de su vulnerabilidad a los estudios históricos. Esto puede verse en su

Reform Movement, 1864-1907 (Londres, 1969); A.R. Vidler, *The Modernist Movement in the Roman Church: Its Origins and Outcome* (Cambridge, 1934). Una selección de textos: B.M.G. Reardon, ed., *Roman Catholic Modernism* (Londres, 1970); G. Daly, *Transcendence and Immanence: A Study in Catholic Modernism and Integralism* (Oxford, 1980); L.B. Gilkey, *Catholicism Confronts Modernity: A Protestant View* (Nueva York, 1975).

27 La mejor introducción es la autobiografía de Loisy, *My Duel with the Vatican* (New York, 1924). Véase también F. Heiler, *Der Vater des katholischen Modernismus: Alfred Loisy, 1857-1940* (München, 1947); M.D.M. Petry, *Alfred Loisy: His Religious Significance* (Cambridge, 1944); A.H. Jones, *Independence and Exegesis: The Study of Early Christianity in the Work of Alfred Loisy (1857-1960), Charles Guignebert (1867-1939) and Maurice Goguel (1880-1955)* (Tübingen, 1983).

respuesta al libro de Adolf Harnack, *La esencia del cristianismo.* En esa respuesta, bajo el título de *El evangelio y la iglesia* (1902), Loisy afirmaba que la cuestión de si Jesús quiso o no fundar una iglesia o instituir sacramentos no venía al caso. La esencia del cristianismo no se encuentra regresando a sus orígenes, sino examinando y viendo lo que ha venido a ser gracias a la dirección del Espíritu Santo. Aunque se oponía al historicismo radical de Harnack, este libro provocó la condenación inmediata de las autoridades eclesiásticas. Un año después varios de los escritos de Loisy aparecieron en el *Indice* de libros prohibidos. En el 1908 fue excomulgado, pero ya para entonces se había vuelto uno de los escritores religiosos más leídos en Francia. Los treinta y un años que le quedaban de vida los pasó en la enseñanza, la escritura y la investigación de los orígenes del cristianismo, de los cultos de misterio, y de la historia del movimiento modernista. A pesar de su condenación, Loisy fue uno de los principales factores que le dieron a la iglesia católica de Francia su carácter particularmente liberal.

En Loisy vemos encarnadas las principales características del movimiento modernista. La primera y más importante de ellas era el uso de los métodos críticos que los eruditos bíblicos y los historiadores protestantes habían desarrollado en Alemania. En este punto, es importante notar que Loisy no trató de refutar el modo en que Harnack entendía los orígenes cristianos, sino únicamente de negar sus implicaciones para el catolicismo. Sus estudios posteriores sobre los evangelios y sobre las religiones mistéricas bebieron profundamente en la erudición alemana de su tiempo. En segundo lugar, Loisy y los modernistas —en contraste con la erudición liberal protestante— no creían que sus estudios históricos deberían llevarles a rechazar la forma presente de la fe cristiana, porque insistían en la obra del Espíritu que había dirigido la historia de la iglesia según el propósito y las metas de Dios. Por último, los modernistas concordaban con el liberalismo protestante al afirmar que hacía falta una nueva clase de teología, distinta de la ortodoxia tradicional —y ciertamente distinta del escolasticismo. Esta nueva teología debía dirigirse a la práctica actual de la vida cristiana.

Los modernistas se llenaron de esperanzas cuando León XIII fue electo papa, puesto que se le conocía como hombre de estudios y respetuoso de la sólida erudición.[28] En el 1893 León promulgó la encíclica *Providentissimus Deus*, que se declaraba a favor del uso de los descubrimientos modernos en los estudios de la Biblia, pero al mismo

28 E.T. Gargan, ed., *Leo XIII and the Modern World* (New York, 1961). En este volumen se incluyen varios estudios breves sobre diversos aspectos de la obra de León.

tiempo advertía contra los peligros del uso equivocado de tales descubrimientos.[29] Los modernistas vieron en esta encíclica cierta medida de apoyo por parte de la Santa Sede, mientras que los tradicionalistas la veían como una advertencia contra el modernismo. En años posteriores, según los tradicionalistas iban aumentando en poder, aumentó también la tendencia a interpretar *Providentissimus Deus* del modo más conservador posible. Pío X, quien sucedió a León, regresó a las posiciones abiertamente conservadoras de Pío IX. Siguiendo las directrices del papa, el Santo Oficio publicó en el 1907 el decreto *Lamentabili*,[30] en el que se condenaban sesenta y siete proposiciones modernistas. Más tarde en el mismo año, Pío X confirmó esa condenación con su encíclica *Pascendi*.[31]

La ambigüedad de *Providentissimus Deus* acerca de la erudición crítica moderna refleja la actitud de León XIII hacia toda la gama de retos a que la iglesia tenía que efrentarse. Luego, aunque no era en modo alguno un papa liberal, sí se le puede ver como un papa moderado e ilustrado, que trataba de encontrar modos en que la fe tradicional pudiese hablarles a los tiempos modernos —y, como un paréntesis entre los pontificados de Pío IX y Pío X, ya esto de por sí era un gran alivio. Su encíclica *Aeterni Patris* (1879) recomendaba el estudio de Tomás de Aquino. Empero el papa no recomendaba esto sencillamente como un intento simplista de regresar al pasado, sino más bien porque le parecía que la filosofía tomista brindaba la oportunidad de establecer relaciones entre la doctrina cristiana y la ciencia humana. Esto produjo un nuevo despertar en los estudios tomistas. Al abrir los archivos del Vaticano a la investigación histórica, León XIII también estimuló los estudios críticos de la historia cristiana. Su encíclica *Rerum Novarum* (1891)[32] marca un hito en la historia de las declaraciones eclesiásticas sobre la justicia social. En esa encíclica se defendía el derecho de los obreros —y los patronos— a organizarse, y se declaraba que un salario justo debería ser lo suficiente para permitirles a un obrero y su familia vivir con cierta comodidad. Practicando el ahorro, tal obrero debería ser capaz de comprar propiedad con su salario. La encíclica también afirmaba que el lugar propio de la mujer era el hogar —aunque esto no debe verse únicamente como un intento de limitar la actividad de las mujeres, sino también como un intento de estimular legislación que las

29 *Denzinger*, 1941-53.
30 *Ibid.*, 2001-65.
31 *Ibid.*, 2071-109.
32 *Denzinger*, 1938 a-d.

protegiese contra la explotación. La encíclica también afirmaba el derecho a la propiedad privada y a la herencia, con lo cual se oponía al socialismo que iba en aumento. Esta encíclica fue tan importante que 40 años más tarde el papa Pío XI, en *Quadragesimo anno*,[33] la aplicó a las nuevas condiciones de su tiempo, y Juan XXIII hizo lo mismo en el septagésimo aniversario de su proclamación en su encíclica *Mater et magistra*.[34] Había, sin embargo, un aspecto del mundo moderno que León rechazaba tajantemente, al igual que los otros papas del siglo XIX. Este aspecto inaceptable era la idea del estado secular y pluralista. En su encíclica *Immortale Dei* (1885)[35] León afirmaba que el estado ideal era católico, declarando que el error y la verdad no tienen iguales derechos, y por lo tanto la tolerancia religiosa debía apoyarse únicamente en los países católicos —y aún entonces como una necesidad, y no como algo bueno en sí mismo. La libertad de conciencia debería existir únicamente para la verdad, y no para el error. Tal aseveración tuvo profundas repercusiones en los Estados Unidos, donde aumentaba la inmigración católica, y donde muchos comenzaron a temer que si algún día los católicos llegaban a ocupar el poder tratarían de implementar el ideal del papa León de un estado católico. Empero a la larga el resultado fue todo lo contrario, puesto que la declaración sobre la libertad religiosa del Segundo Concilio Vaticano (1965) se debió en parte a la influencia de los católicos de los Estados Unidos, que habían experimentado personalmente la reacción negativa que las opiniones de León habían provocado.

Este breve resumen de la teología católica romana bastará para mostrar que el siglo XIX fue —aún más que el XVI— el más conservador de toda la historia del catolicismo romano. Frente a un mundo que cambiaba rápidamente la Iglesia Católica escogió, al menos oficialmente, formular un modo de entenderse a sí misma que reflejaba condiciones que ya no existían. En tiempos en que el escepticismo aumentaba y toda autoridad se cuestionaba, el papa fue declarado infalible. En tiempos cuando se dudaba del nacimiento virginal de Jesús, el papa proclamó la inmaculada concepción de María. Europa se encontraba inundada de ideas nuevas y radicales, y la iglesia seguía contando con el *Indice* de libros prohibidos y con el Santo Oficio para combatir esas ideas. Cuando aparecieron las formas modernas de la investigación crítica, Roma condenó a quienes trataron de relacionarlas con las cuestiones religiosas. Todo esto justifica en cierta medida la opinión común entre los protestantes de que la Iglesia Católica era una de las fuerzas más reaccionarias en todo el mundo.

Y sin embargo, las mismas condenaciones oficiales son testimonio de que el conservadurismo oficial de la iglesia no era universal, y que había todavía en ella mucho vigor intelectual. Condenaciones tan fuertes e insistentes se hacen necesarias únicamente cuando se dirigen a opiniones que ya existen dentro de la iglesia. Como hemos visto, tales opiniones estaban ciertamente presentes en diversos círculos católicos. Es sobre ese trasfondo que debemos entender los cambios dramáticos producidos por Juan XXIII y el Segundo Concilio Vaticano.

33 *Ibid.*, 2253. Texto en *BAC*, 178:622-699.
34 Texto en *BAC*, 178:1139-1251.
35 *Denzinger*, 1866-88. Texto en *BAC*, 174:189-220.

XV

La teología oriental tras la caída de Constantinopla

Las circunstancias en que la mayor parte del cristianismo oriental se encontró tras la caída de Constantinopla (1453) no eran aptas para producir gran originalidad teológica. La expansión turca no cesó con la caída de la antigua sede patriarcal, sino que siguió hasta conquistar a Grecia e invadir Europa hasta las puertas mismas de Viena. Esa expansión iba unida a un gran celo por el Islam, y como resultado se les plantearon serias dificultades a las iglesias en los territorios conquistados. Aunque los cristianos estaban exentos de toda política de conversión forzada por ser «un pueblo del Libro», los turcos les colocaron bajo tal presión que muchos abandonaron su fe para seguir al Profeta.[1] Frecuentemente el patriarca de Constantinopla se volvió poco más que un oficial cuya principal función era servir de vínculo entre el sultán y sus súbditos cristianos. La única iglesia oriental que pudo continuar existiendo bajo un poder político favorable fue la Iglesia Ortodoxa Rusa.

1 Ciertamente la medida más dolorosa y humillante que tomaron los turcos contra los cristianos fue la práctica de escoger a los niños cristianos más prometedores, arrancarlos de sus hogares, y criarlos de tal modo que vinieran a ser miembros del cuerpo selecto y fanático de soldados musulmanes conocido como jenízaros.

Las demás iglesias orientales, ahora separadas todavía más de la iglesia occidental, continuaron el proceso de lenta decadencia que ya había comenzado en la edad media.

La teología en la Iglesia Ortodoxa Griega

De igual modo que antes, el factor dominante en la teología griega fue la cuestión de las relaciones con el occidente. Dada la decadencia general de la mayor parte de las escuelas teológicas en Asia Menor y Grecia tras las conquistas turcas, muchos teólogos griegos estudiaban en el occidente. Puesto que el occidente estuvo profundamente dividido durante los siglos XVI y XVII por el conflicto entre protestantes y católicos, esa controversia y todos los temas que se relacionaban con ella fueron transplantados a la iglesia griega. Más tarde, cuando los retos del racionalismo y de la relación entre la ciencia y la teología vinieron a ocupar la atención en el oeste, una vez más esas cuestiones fueron introducidas en el oriente. Por lo tanto, aunque hubo otras cuestiones que se discutieron en la iglesia griega, las dos que cobraron mayor importancia fueron, en primer lugar, el debate sobre la actitud que debía tomarse ante la Reforma Protestante, y después, las cuestiones planteadas por la nueva ciencia.[2] Puesto que el primero de esos dos temas se hizo crítico durante el patriarcado de Cirilo Lucaris, lo discutiremos centrando nuestra atención en la teología y carrera de ese patriarca, añadiéndole luego algo sobre el resultado final de la controversia. Después nos ocuparemos de la influencia de la filosofía y la ciencia modernas sobre la teología griega, y de la respuesta de quienes se oponían a esa influencia.

Es posible que Cirilo Lucaris (1572-1638)[3] haya aprendido su oposición a todo lo que pudiera parecer católico romano de su amigo y maestro Melecio Pegas (*ca.* 1537-1601), patriarca de Alejandría, quien escribió contra los católicos romanos un tratado *Sobre la verdadera iglesia católica y su verdadera cabeza*. Mientras estudiaba en Italia, y especialmente cuando más tarde fue enviado en una misión a Polonia, Cirilo tuvo sus primeros contactos con el catolicismo romano. En Polonia el catolicismo romano se abría paso entre los ortodoxos orientales, y el príncipe Constantino de Ostrog trataba de detener esa corriente favoreciendo tanto a la ortodoxia oriental como al protestantismo. Lucaris apoyó la política del príncipe hasta tal punto que se le acusó de ser calvinista, y en el 1601 produjo una confesión de fe en la que rechazaba tales acusaciones —acusaciones que, como los acontecimientos posteriores mostrarían, probablemente no carecían de fundamento.[4] En el 1602, tras regresar a Egipto, Lucaris vino a ser patriarca de Alejandría, y en el 1620 fue ascendido a la sede de Constantinopla. Mientras estaba en Alejandría, su política consistió en tratar de fortalecer la influencia protestante dentro de la iglesia oriental a fin de promover cierta medida de reforma y al mismo tiempo de limitar la influencia católica. Por lo tanto, su elevación a la sede de Constantinopla tenía el apoyo de los embajadores británico y holandés ante la corte del sultán, y la oposición de los franceses, venecianos y austriacos. Las intrigas que resultaron de todo esto le costaron a Lucaris tanto su sede como su libertad, pues fue depuesto y enviado encadenado a Rodas —según el embajador francés, a fin de que allí tuviera tiempo suficiente de estudiar la *Institución* de Calvino. Empero pronto fue restaurado a su sede, gracias al apoyo leal de buena parte del clero, a su propia habilidad política, y a la intervención del embajador holandés.

Fue durante este segundo período como patriarca de Constantinopla que Lucaris publicó su famosa *Confesión de fe* (1629), que causó gran furor tanto en el oriente como en el occidente. Ciertamente, no era cosa de todos los días el que un patriarca de Constantinopla publicase una confesión de fe calvinista, y esto era precisamente lo que muchos decían que Lucaris había hecho. En esa confesión, Lucaris afirmaba que la autoridad de las Escrituras se encuentra por encima de la tradición, puesto que ésta puede errar mientras que la palabra del Espíritu Santo a través de las Escrituras es infalible. Según las Escrituras, Dios ha predestinado a algunos a salvación y a otros a condenación eterna, y esto lo ha hecho no a base de la presciencia divina de las acciones futuras, sino a base de un decreto totalmente soberano de la gracia inmerecida de Dios. Aunque Lucaris no rechaza explícitamente la intercesión de los santos, sí afirma que Jesucristo es «nuestro único mediador», y la única cabeza de la iglesia. La justificación tiene lugar mediante

2 También hubo discusiones sobre otros temas más tradicionales, pero en tales discusiones no se reflejó el mismo nivel de originalidad. Así, por ejemplo, Dositeo de Jerusalén (+1707) y Melecio de Atenas (+1714) escribieron tratados históricos, mientras Nicodemo Hagioreites produjo un despertar del hesicasmo. A principios del siglo XIX, la cuestión de la independencia eclesiástica de Grecia de la sede de Constantinopla fue debatida por Constantino Economos y Teocleto Farmaquides, a quienes estudiaremos en otro contexto. B.K. Stephanides, *Ekklesiastike Historía* (Athenai, 1959), pp. 769-70.

3 G.A. Chatzeantoniou, *Protestant Patriarch: The Life of Cyril Lucaris* (Richmond, Virginia, 1961); Germanos de Thyateira, *Kyrillos Lucaris, 1572-1638: A Struggle for Preponderance between Protestant and Catholic Powers in the Orthodox East* (London, 1951).

4 Algunos autores afirman que durante esta época Lucaris visitó Wittenberg y Ginebra. Empero la investigación moderna no parece apoyar tal suposición.

la sola fe, puesto que la única base de la salvación es la justicia de Cristo, que se les atribuye a quienes se arrepienten. Pero aun este arrepentimiento no es el resultado de la libre voluntad humana —que ya no existe en quienes no han sido regenerados— sino de la predestinación. Hay solamente dos sacramentos: el bautismo y la comunión. En esta última, Cristo se encuentra verdaderamente presente, pero de tal modo que los fieles le comen «no con los dientes, sino con las facultades de sus almas». Por último, aunque el arte de quienes producen imágenes religiosas es digno de encomio, el culto que se les rinde a tales imágenes debe rechazarse como superstición.

Tras la publicación de la *Confesión*, las intrigas alrededor del trono patriarcal se acrecentaron. Cirilo fue depuesto y vuelto a colocar en la sede varias veces —en total subió al trono patriarcal siete veces— hasta que fue asesinado en el 1638. Su sucesor —quien, juntamente con las autoridades turcas, algunos embajadores occidentales, y quizá hasta algunos jesuitas, había sido responsable de su muerte— inmediatamente convocó un sínodo que condenó a Lucaris y sus enseñanzas. El nuevo patriarca entonces firmó una confesión de fe que la iglesia romana le presentó. Sin embargo, con esto no terminó toda la cuestión, puesto que el nuevo patriarca pronto fue asesinado, y hubo quien comenzó a venerar a Lucaris como mártir —aunque ahora también se comenzaba a decir que su famosa *Confesión* era espuria, y que él nunca había sostenido tales opiniones. Por último, un sínodo que se reunió en Jerusalén en 1672 condenó a Lucaris, aunque aclarando que esa condenación era válida solamente «si Lucaris fue verdaderamente un hereje calvinista».

El otro punto en que resultaba claro que el occidente tenía enorme impacto sobre el cristianismo oriental fue la cuestión de la relación entre la teología por una parte y la nueva filosofía y la nueva ciencia por otra. Hacia fines del siglo XVIII, Eugenio Bulgaris (1717-1806) introdujo la nueva filosofía dentro del ámbito de la iglesia griega al exponer las opiniones de Descartes, Locke y Leibniz.[5] Empero se vio obligado a abandonar su cátedra en el Monte Atos, porque los conservadores que entonces dominaban la vida de su iglesia no veían sus doctrinas con simpatía. Fue entonces a Rusia, invitado por Catalina la Grande. Allí llegó a ser arzobispo y miembro de la Academia Imperial. Nicéforo Theotokis (1736-1800)[6] tuvo ideas semejantes y una carrera paralela a la

5 A. Palmieri, «Bulgaris, Eugène», *DTC*, II:1236-44.
6 V. Grumel, «Nicéphore Theotokis», *DTC*, XI:467-70.

de Bulgaris, puesto que él también pasó los últimos años de su vida en Rusia —que en esa época se mostraba más abierta hacia las nuevas ideas que venían del occidente.

El debate llegó a su culminación en el siglo XIX, en el encuentro entre Constantino Economos y Teocleto Farmaquides.[7] Economos estaba convencido de que toda la enseñanza tradicional ha de ser sostenida, de modo que el error no penetre en la iglesia y subvierta todo el edificio de la fe. En su obra en cuatro volúmenes, *Sobre los setenta traductores del Antiguo Testamento*, defendía las leyendas sobre el origen de la Septuaginta, con lo cual se probaba su inspiración. Poner en dudas tales leyendas sería lo mismo que dudar la inspiración de la Escritura misma, puesto que la Septuaginta, que la iglesia griega ha usado a través de los siglos, ha de ser tenida por inspirada por Dios. Como corolario de ello, también se opuso a la traducción de la Septuaginta al griego moderno. Igualmente rechazó todo intento de abreviar la liturgia, la costumbre de hacer juramentos, y la opinión de quienes sostenían que, ahora que Grecia se había independizado de Turquía, la iglesia en el nuevo país debía ser independiente del patriarcado de Constantinopla —que, después de todo, era ahora una ciudad turca.

Farmaquides, quien había estudiado teología en Göttingen, se oponía a Economos en todos estos puntos. Estableció una distinción entre la tradición auténtica y la que no es más que adiciones posteriores carentes de todo fundamento. El modo en que se ha de determinar si una opinión o práctica cualquiera es parte de la tradición auténtica es la investigación histórica científica. Tal investigación no ha de ser obstaculizada *a priori* por los dictados de la opinión común, porque en tal caso se corre el riesgo de sostener una falsa tradición. La Septuaginta no fue inspirada divinamente, aunque Dios sí la ha usado para hablarle a la iglesia. Por ello, la iglesia moderna está tan justificada al traducir la Escritura al griego moderno como lo estuvo la antigua al usar la Septuaginta. Dadas las circunstancias presentes, y la presión del tiempo en el mundo moderno, la liturgia debería abreviarse. Por último, puesto que Grecia era ahora un país independiente de Turquía, la iglesia en la nueva nación debería reflejar esas circunstancias independizándose del patriarcado de Constantinopla.

No todos los puntos que se debatían entre Economos y Farmaquides se resolvieron inmediatamente. La nueva situación política de Grecia, y sus contactos crecientes con el occidente, tendían a favorecer el

7 Stephanides, *Ekklesiastike*, pp. 772-73.

programa de renovación propuesto por Farmaquides. Empero la iglesia era lo suficientemente conservadora como para hacer que Farmaquides fuese transferido de la facultad de teología a la de filosofía. A la larga, aunque lentamente, la nueva cosmovisión científica y las corrientes filosóficas occidentales de los siglos XIX y XX fueron generalmente aceptadas por la teología griega.

La teología rusa[8]

Como ya hemos dicho en el volumen anterior,[9] la iglesia rusa había quedado técnicamente unida con Roma en el Concilio de Florencia. El modo en que esto tuvo lugar, sin embargo, fue sencillamente que en esa época el metroplitano de Moscú era un griego nombrado por las autoridades constantinopolitanas precisamente para que favoreciera la unión que se propondría en Florencia —una unión que era de suma importancia política para los griegos ante la amenaza turca a Constantinopla. Pero cuando el nuevo metroplitano y su corte llegaron a Moscú los rusos rechazaron lo que se había hecho en Florencia. El hecho de que el patriarca de Constantinopla había firmado un documento de unión con Roma hizo a los griegos pensar que la iglesia griega había caído y que ahora Rusia era la guardiana de la ortodoxia. Tales sentimientos aumentaron tras la caída de Constantinopla en el 1453. La segunda Roma, al igual que la primera, había caído en el error y por lo tanto había sido entregada al infiel. La antorcha de la ortodoxia pasaba ahora a la tercera Roma, Moscú. A principios del siglo XVI el monje Filoteo de Pskov desarrolló esta teoría colocándola dentro del amplio marco de la historia universal con el propósito de mostrar, entre otras cosas, que Constantino había transferido la autoridad de Roma a Constantinopla antes de que la vieja ciudad cayera en manos de los bárbaros, y ahora era la tarea de Rusia transferirla a Moscú. En el 1547, Iván tomó el título de «Zar», la forma rusa de la palabra «césar», con lo cual afirmaba ser el sucesor de los viejos césares de Roma y Constantinopla. Por último, en el 1596 el metropolitano de Moscú tomó el título de patriarca. Este modo de ver su propio destino histórico fue uno de los factores más

8 En toda esta sección, seguimos el excelente artículo de J. Ledit y M. Gordillo, «Russie (Pensée religieuse)», *DTC*, XIV:207-371. También han sido útiles F.C. Conybeare, Russian Dissenters (New York, 1962), y S. Bolshakoff, *Russian Nonconformity* (Philadelphia, 1950).

9 II: p. 311. Puesto que en aquel tiempo la iglesia rusa estaba bajo el patriarcado de Constantinopla, técnicamente la unión con Roma tuvo lugar cuando Constantinopla accedió a ella. Sin embargo, dada la importancia de la iglesia rusa, tanto los griegos como los latinos tenían interés en que el metropolitano de Moscú aceptara la unión.

importantes en la vida de la iglesia ortodoxa rusa por siglos. Empero, es importante señalar que en los argumentos que se aducían en apoyo de tal teoría el imperio ocupaba un lugar más importante que la iglesia. Moscú es la tercera Roma en virtud de su emperador. La ortodoxia ciertamente es importante, puesto que la tarea de esta tercera Roma consiste en defenderla. Pero el baluarte de la ortodoxia es el emperador, y se dice poco del patriarca. Como resultado de esta teoría, así como también debido a circunstancias políticas y al precedente de Constantinopla, las relaciones entre la iglesia y el estado en Rusia pronto conllevarían un alto grado de cesaropapismo.

En nuestro breve resumen del curso de la teología rusa durante la edad moderna, comenzaremos examinando la cuestión de las relaciones con otros cristianos, que parece haber dominado los siglos XVI y XVII. Después, con el establecimiento de nuevas escuelas teológicas en el siglo XVIII, veremos a la teología rusa tomar un rumbo más independiente.

Aunque la iglesia rusa simpre había producido buen número de escritos polémicos anticatólicos, el tema de las relaciones con el catolicismo romano se volvió crucial durante el interregno entre el fin de la dinastía Ruriquida y el advenimiento de los Romanovs (1598-1613). Durante ese período los polacos se involucraron en las guerras de sucesión, tratando de colocar a sus propias criaturas en el trono moscovita. Por último tomaron a Moscú y nombraron como zar al hijo del rey Segismundo de Polonia. Con los polacos vinieron los católicos romanos, y especialmente los jesuitas, cuyos intentos de unir a la iglesia rusa con el occidente y de imponer las prácticas occidentales en el país fueron fuertemente resistidos por la población. El pretendiente polaco a la corona de los zares nunca tomó posesión, puesto que una insurrección dirigida por monjes rusos expulsó a los polacos de Moscú y colocó a Miguel Romanov en el trono de los zares (1613), con lo cual terminó el período de anarquía que había dejado a Rusia a la merced de sus vecinos.

La reacción contra el catolicismo no se hizo esperar. Un sínodo reunido en el 1620 declaró que los romanos eran herejes cuyo bautismo no era válido. También se dijo que los romanos subvertían la Trinidad al incluir el *Filioque* en el Credo. Con tal inclusión, afirmaban que había dos principios independientes en la Trinidad. Tal cosa es ciertamente el pecado contra el Espíritu Santo, que Jesús dijo que no se perdonaría. Los romanos eran además judaizantes, puesto que ayunaban los sábados; y montanistas, porque rechazaban el matrimonio y tomaban concubinas. Habían cambiado la fecha de la celebración de la Pascua, y a la manera

de los maniqueos determinaban esa fecha mediante la observación de los astros —y a veces hasta llegaban al extremo de celebrarla el mismo día de la pascua judía [!]. Bautizaban por infusión en lugar de inmersión, *no requerían que se hiciera penitencia antes de la absolución, y celebraban* la comunión con pan sin levadura, al estilo judío. Por tanto, quien quisiera unirse a la verdadera iglesia ortodoxa y hubiera sido bautizado en tales herejías occidentales debía volver a bautizarse y rechazar todos esos errores mediante una serie de maldiciones contra el emperador de occidente, contra una larga lista de papas, contra el *Filioque*, contra el pan sin levadura, contra la autorización para que los sacerdotes tuvieran siete concubinas [!], etc.

Rusia se había vuelto ahora la guardiana de la verdadera fe, y en su nuevo papel sencillamente dio por sentado que todos los demás eran herejes de la peor clase, y estaba dispuesta a creer cualquier acusación que se hiciera contra otros cristianos sin siquiera ocuparse de indagar si era cierta o no. Tal aislamiento fue el precio que tuvo que pagar al pretender ser la tercera Roma. Durante los primeros años de la Reforma Protestante, el protestantismo penetró en algunas de las provincias occidentales de Rusia, pero no fue tema ampliamente discutido en esa iglesia. A pesar de ello, ya durante la primera mitad del siglo XVI Máximo el Griego —cuyo origen puede haber sido una de las razones por las que se interesaba por asuntos fuera de Rusia— escribió un *Discurso contra Lutero el iconoclasta*, y otra obra *Contra quienes blasfeman contra la purísima madre de Dios*.

En la segunda mitad del siglo, ya había una iglesia protestante en Moscú, aunque sus miembros eran mayormente mercaderes alemanes residentes en la ciudad. Es interesante notar que la obra más importante de polémica contra el protestantismo durante esta época fue escrita por Iván el Terrible. Iván había seguido una política relativamente tolerante hacia los protestantes, lo cual había llevado al moravo Juan Rokita a tratar de convertirle. Con ese propósito pidió una entrevista con Iván, quien se la concedió al mismo tiempo que le garantizó que no le castigaría por expresar sus opiniones. En esa entrevista, las opiniones de Rokita despertaron la ira de Iván, quien produjo entonces una violenta *Respuesta del rey* en la que defendía el cristianismo ortodoxo con una combinación de ataques al protestantismo y de citas bíblicas. Empero, a pesar de su fama y de su ira, Iván no tomó venganza contra Rokita, sino que sencillamente le prohibió enseñar tales herejías dentro de su territorio.

En el 1620, el mismo sínodo que estableció los principios para el bautismo de los católicos romanos convertidos a la ortodoxia también

estableció principios semejantes para los protestantes. Esto fue parte de una reacción contra los intentos de Suecia de llevar su fe y su influencia a varias provincias rusas durante los desórdenes que tuvieron lugar entre el 1598 y el 1613. *También en este caso se afirmó que el bautismo* protestante carecía de valor, y se dieron instrucciones para que los protestantes convertidos a la ortodoxia repudiaran sus errores. Como en el caso de los católicos romanos, el sínodo parece haber tenido información muy poco exacta en cuanto a lo que en verdad creían y practicaban los protestantes.

En ese mismo siglo Simeón de Polock, un monje de Kiev quien había abierto una escuela en Moscú, escribió una serie de obras contra el protestantismo. Simeón había estudiado en Polonia, donde había recibido tal influencia del escolasticismo católico que más tarde se le acusó de ser seguidor secreto del papa. Aunque tales acusaciones eran falsas, y siempre fue fiel miembro de la ortodoxia rusa, sí es cierto que sintió gran estima por el catolicismo romano, contra el cual nunca escribió. Dada su fuerte tendencia hacia el escolasticismo católico, la mayor parte de su argumentos contra los protestantes eran tomados de los latinos, y por lo tanto no deben considerarse como verdaderos representantes de la teología rusa de su época.

La próxima etapa en la pólemica antiprotestante tuvo lugar cuando el príncipe Valdemar de Dinamarca fue a Moscú para casarse con la princesa Irene Mikhailovna. Aunque se le había prometido al príncipe Danés que se le permitiría guardar su fe protestante, tan pronto como llegó a Moscú se le pidió que se hiciera ortodoxo. Se negó, diciéndole al zar que estaba dispuesto a vertir su sangre por él, pero que no abandonaría su fe protestante. El príncipe recibió entonces una carta del patriarca —en realidad escrita por el sacerdote Iván Nasedka— en la que trataba de mostrarle las varias razones por las que la ortodoxia rusa era el cristianismo verdadero. Valdemar le pidió a su pastor, Mateo Velhaber, que constestara, y con ello comenzó una serie de debates y negociaciones teológicas que a la postre llevaron al regreso de Valdemar a su país natal. Empero lo que es significativo en toda esta controversia es el punto hasta el cual un teólogo como Nasedka —y el patriarca junto a él— estaba dispuesto a llegar para refutar las opiniones protestantes. En una de sus cartas, Nasedka llega a afirmar que los Padres de la iglesia habían sido tan inspirados como los apóstoles al escribir el Nuevo Testamento, y que por lo tanto sus enseñanzas deberían ser recibidas con la misma autoridad con que se reciben las de la Biblia. Más adelante le añade a lo dicho sobre las enseñanzas de los Padres las tradiciones

orales de la iglesia. Aunque no llega al punto de decir que toda la tradición oral tiene una autoridad igual a la de la Escritura, tal parece ser lo que argumentos implican.

Una vez más, como verdadera guardiana de la fe, la teología rusa se había colocado en una posición tal que se le hacía difícil, y hasta imposible, servir para la renovación de la iglesia. La opinión según la cual las Escrituras, los «Padres» y la tradición oral tienen todos una autoridad igualmente infalible dificultaría mucho el que la iglesia ortodoxa rusa reconociera sus errores, ni siquiera en las cuestiones más nimias. Tal fue el caso cuando, dentro de un contexto distinto, el patriarca Nikon trató de reformar la liturgia.

Cuando Nikon (1605-1681) fue hecho patriarca de Moscú en el 1652, Rusia pasaba por un período floreciente en el que aumentaba su poder político. Esto parecía confirmar la tesis según la cual Moscú era la tercera Roma, que debería guiar a la ortodoxia oriental. Pero había una contradicción implícita en tal idea, puesto que la noción misma de la tercera Roma se basaba en la teoría de que Constantinopla había errado y caído; y mientras Moscú insistiera en tal opinión negativa sobre la iglesia griega, esa iglesia no aceptaría la nueva posición de autoridad de los rusos. El zar Alexis llegó a soñar con reconquistar a Constantinopla para la cristiandad, y una vez más celebrar la eucaristía en Santa Sofía, en una gran acción de gracias en la que se unirían todos los cinco patriarcas. Uno de los primeros pasos hacia esa meta tendría que ser ganarse la confianza de otros cristianos orientales. Tal cosa no podría lograrse mientras la iglesia rusa continuase actuando como si todo el resto de la cristiandad se hubiese vuelto hereje. Por tanto, había consideraciones políticas tras la orden dictada por el patriarca Nikon, que se modificara la liturgia rusa de tal modo que concordara con las prácticas de los griegos.

También la oposición que surgió frente a las órdenes de Nikon tenía fuertes motivaciones políticas y sociales. La recia ortodoxia de los monjes y de las clases bajas había ayudado a Rusia a salir del período de anarquía y de invasiones extranjeras. Como resultado, la ortodoxia se había vuelto el centro de cristalización para las clases bajas, y para su patriotismo ruso. Tales clases sospechaban que la aristocracia estaba a favor de la misma influencia foránea contra la que habían luchado y vencido. El hecho de que Nikon, hijo de un herrero, hubiera llegado a ser patriarca, era símbolo de la nueva Rusia que nacía. Pero ahora el mismo Nikon parecía haberse dejado corromper por el poder, y abandonaba la fe que le había ganado a Rusia su libertad. Moscú, la tercera

Roma, no debía estar buscando el modo de congraciarse con la caída de Constantinopla y con sus dignatarios materialmente ricos, pero moralmente en bancarrota. Que sea Constantinopla la que ajuste su liturgia a la de Moscú, y de ese modo se acerque a la verdad.[10]

Quienes se oponían a las reformas de Nikon pronto llegaron a ser un partido fuerte y numeroso que tomó el nombre de «Antiguos Creyentes» —o también Staroveri y Raskolniks. Su jefe era el monje Avvacum, quien tenía a su favor el hecho de que había sido exiliado a Siberia y llevaba por tanto la aureola del martirio.[11] Una sesión del Gran Consejo de Moscú que tuvo lugar en el 1666-67 los condenó, y le pidió a Simeón de Polock —el mismo a quien ya hemos discutido debido a su oposición al protestantismo— que escribiera la refutación oficial de la iglesia contra los Antiguos Creyentes. Puesto que la influencia del catolicismo romano sobre Simeón era marcada, su obra no tuvo otro resultado que exacerbar la oposición. Se recurrió entonces a la fuerza armada. Un monasterio resistió varios meses de sitio, y cuando finalmente cayó los monjes fueron asesinados. Muchos de los Antiguos Creyentes se volvieron entonces hacia una expectación escatológica férvida. Estos eran los últimos tiempos de la gran apostasía, puesto que hasta la tercera Roma había sucumbido a la herejía. En tales tiempos postreros era mejor morir que someterse al Anticristo. Por tanto, millares se suicidaron. Otros dentro del movimiento condenaban tales prácticas. Desde su exilio, Avvacum comenzó a enseñar extrañas doctrinas trinitarias, lo cual produjo mayor confusión. Empero todo esto se fue olvidando poco a poco, según fueron desapareciendo los grupos más extremistas. Fue ahora la cuestión del sacerdocio la que produjo división entre los Antiguos Creyentes. Algunos de ellos aceptaban a los sacerdotes que les llegaban de la iglesia del patriarca, mientras los otros sencillamente decidieron que no era necesario tener sacerdotes. Los primeros se llamaban Popovtsy y los segundos, Bezpopovtsy, es decir, sin sacerdotes. Puesto que los Bezpopovtsy continuaron dividiéndose por diversas razones, los Antiguos Creyentes que han perdurado hasta el día de hoy pertenecen a la rama de los Popovtsy.

10 Al menos en este punto, la resistencia contra Nikon era correcta, puesto que la influencia romana sobre Bizancio había llevado a los griegos a introducir una serie de cambios litúrgicos, y por tanto en el siglo XVII la liturgia rusa se acercaba más que la griega al antiguo ritual bizantino del siglo XI. N. Zernov, *Cristianismo oriental: Orígenes y desarrollo de la Iglesia Ortodoxa Oriental* (Madrid, 1962), p. 171.

11 J. Harrison y H. Mirrlees, trads., *The Life of the Archpriest Avvakum, by Himself* (Hamden, Connecticut, 1963).

La influencia occidental sobre la iglesia rusa aumentó con el advenimiento al trono de Pedro el Grande (1682), quien pensaba que Rusia era tierra bárbara que necesitaba mayores contactos con lo que él creía ser el mundo más civilizado del occidente. Puesto que Pedro abolió el patriarcado y colocó en su lugar un «Santo Sínodo» creado por él, el impacto de sus políticas sobre la iglesia fue decisivo. Pedro mismo favorecía mayores contactos con los católicos romanos, y por lo tanto buena parte de la teología rusa durante su reinado e inmediatamente después fue dominada por quienes, al mismo tiempo que seguían siendo ortodoxos rusos, derivaban buena parte de su inspiración de la teología católica romana. Esta orientación teológica se relacionaba estrechamente con los nombres de Pedro Mogila y de la Escuela de Kiev. Frente a ellos, Teófanes Prokopovic y sus seguidores trataban de acercar la teología rusa al protestantismo. La escuela de Prokopovic llegó a su cenit a principios del siglo XIX. Fue entonces que surgió una reacción cuyo propósito era volver a las fuentes tradicionales rusas y ortodoxas.

Consideremos por un momento cada uno de estos movimientos por separado. Aunque había habido una escuela teológica en Kiev desde antes, fue Pedro Mogila (1596-1646)[12] quien le dio su orientación característica. Mogila era un hombre de fina erudición quien había estudiado y admiraba a los escolásticos latinos, pero que sin embargo se oponía a los esfuerzos que hacían entonces los católicos romanos por colocar la Ucrania bajo la obediencia al Papa. En el 1633 llegó a ser metropolitano de Kiev, y entonces tomó medidas para asegurarse de que su clero tuviese la mejor educación posible. Puesto que a la sazón la reacción anticatólica en Rusia llegaba a su clímax, Mogila no tuvo gran impacto inmediato sobre la teología de Moscú. Su *Confesión ortodoxa de la iglesia oriental católica y apostólica* fue aceptada por los patriarcas de Constantinopla, Jerusalén, Alejandría y Antioquía, y fue una de las principales fuentes de la influencia latina sobre el oriente. Su impacto sobre la teología rusa aumentó en tiempos de Pedro el Grande, y se extendió a través de todo el siglo XVIII.

Mogila y la escuela de Kiev se adherían estrictamente a las posiciones tradicionales de la ortodoxia rusa, pero en todo lo que todavía podía discutirse tomaban la posición del catolicismo romano. Su estilo y su método teológico eran tomados de los escolásticos latinos del medioevo. Sostenían la inmaculada concepción de María —la cual, aunque todavía no había sido declarada dogma de la iglesia, gozaba cada vez de mayor popularidad en el occidente. Sobre la cuestión de cuándo tiene lugar la transubtanciación, rechazaban la opinión griega según la cual tiene lugar al momento de la epiclesis —es decir, la oración en la que se invoca la presencia del Espíritu Santo— y concordaban con los romanos en que tiene lugar con las palabras de institución. Por último, afirmaban la existencia del purgatorio —teoría que no era común entre los ortodoxos orientales de la época. Por tanto, los únicos dos puntos fundamentales en los que la escuela de Kiev no estaba dispuesta a aceptar las posiciones romanas eran la supremacía del Papa y la procesión del Espíritu —el *filioque*.

12 M. Jugie, «Moghila, Pierre», *DTC*, X:2063-81.

Durante el reinado de Pedro el Grande, cuando la teología de Kiev estaba en su apogeo, comenzaba a surgir otra escuela teológica que pronto se enfrentaría a la de Kiev. Esta otra escuela, bajo la dirección de Teofanes Prokopovic, también buscaba su inspiración teológica en el occidente, pero la encontraba entre los teólogos protestantes más bien que entre los católicos. Prokopovic creía que el peso de la tradición sobre la iglesia rusa era demasiado oneroso, y que esa tradición incluía muchos elementos de origen dudoso. Por tanto, era necesario volver a las Escrituras a fin de encontrar en ellas la doctrina cristiana más pura. Aunque citaba frecuentemente a los antiguos escritores cristianos y sus enseñanzas, lo hacía de modo semejante al de Lutero o Calvino, sin afirmar nunca, ni siquiera implicar, que su autoridad se comparaba a la de las Escrituras. Puesto que era fiel ortodoxo ruso, rechazaba las opiniones protestantes sobre la eucaristía, e insistía sobre la veneración a las imágenes y la procesión del Espíritu unicamente del Padre —en otras palabras, rechazaba el *filioque*. Empero en cuestiones tales como la justificación, la naturaleza de las buenas obras, el canon del Antiguo Testamento, la predestinación y el libre albedrío sus opiniones claramente se acercaban a las de los protestantes. Para el año 1715, sus doctrinas habían logrado tal penetración en la teología rusa que se hacían sentir hasta en la escuela de Kiev donde Mogila había enseñado. Veinticinco años más tarde, el prokopoviciano Platón Lefsin fue hecho metropolitano de Moscú. Por ese entonces, Catalina II ocupaba el trono de los zares —que se encontraba entonces en San Petesburgo— y sus esfuerzos de promover los contactos entre Rusia y el resto del mundo tendían a fortalecer la posición de los prokopovicianos.

El principio del siglo XIX vio el apogeo de la influencia prokopoviciana sobre la iglesia rusa. Juntamente con las ideas protestantes, entraban en Rusia la filosofía de la ilustración y el romanticismo. Al principio todas estas nuevas ideas sobrecogieron a los rusos, quienes parecían

pensar que su país debía «modernizarse» al estilo occidental. Pero ya a mediados de siglo había surgido una fuerte reacción. Esta reacción tomó dos formas distintas: el regreso a las viejas fuentes del cristianismo ruso y el intento de descubrir, dentro del marco del idealismo filosófico, lo que quería decir ser ruso.

El regreso a las fuentes del cristianismo ruso tomó la forma de la investigación histórica, la publicación de documentos e historias de la iglesia, e intentos de desarrollar una teología que se acercara más a la que había existido en Rusia antes del tiempo de Pedro el Grande y de la gran influencia occidental. Este movimiento produjo muchos manuales de teología y de historia eclesiástica, pero ningún teólogo distinguido.

El intento de aplicarle las categorías del idealismo a la cuestión de la identidad rusa le dio origen al movimiento eslavófilo. Su principal portavoz fue Alexis Khomyakov,[13] quien había recibido una profunda influencia de Hegel y Schelling. Khomyakov se dedicó a desarrollar un modo de ver la eclesiología rusa tradicional que mostrara que en ella se encontraba la síntesis entre la tesis católica romana y la antítesis protestante. Los católicos romanos y la escuela de Kiev subrayan la unidad de la iglesia, mientras los protestantes y prokopovicianos subrayan la libertad que el evangelio requiere. La verdadera visión ortodoxa de la *sobornost* (catolicidad) incluye ambos elementos en una síntesis perfecta. Los protestantes tienen libertad, pero no unidad. Los católicos tienen unidad, pero carecen de libertad. La ortodoxia tiene ambas, puesto que la unidad de que sus miembros disfrutan es tal que todavía se permite la libertad del evangelio, y la unidad misma se basa en el amor más bien que en la ley —lo cual la hace una unidad libre. Por tanto, la iglesia rusa no tiene que decidir entre las dos ramas occidentales del cristianismo. Ya incluye lo mejor de ambas. Las teorías de Khomyakov no fueron bien recibidas por las autoridades eclesiásticas dentro de Rusia, porque parecían darle demasiado valor a un espíritu de libertad que no se ajustaba muy bien a las estructuras reales de la ortodoxia rusa. Por ello, los eslavófilos se volvieron críticos de las actitudes opresivas de la jerarquía, que para ellos era contraria al espíritu genuino de la ortodoxia rusa. En este punto, su portavoz más conocido e influyente fue Fëdor Dostoevski (1821-1881), el famoso novelista ruso.

13 S. Bolshakoff, *The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler* (London, 1946); A. Gratieux, *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile* (Paris, 1939); A. Gratieux, *Le movement slavophile à la veille de la Révolution* (Paris, 1953).

La Revolución Rusa de 1917 creó nuevas condiciones para la teología en ese país. Baste decir que durante las primeras décadas después de la revolución la más notable labor teológica de los ortodoxos rusos tuvo lugar en el exilio —particularmente en París. Más avanzado el siglo XX, sin embargo, la iglesia rusa una vez más comenzó a producir sus propios teólogos, muchos de los cuales trataban sobre la cuestión del papel del cristianismo dentro de un estado marxista.

La teología nestoriana y monofisita

En el 1258 los mongoles tomaron a Bagdad, y la comunidad nestoriana nunca volvió a ser la misma. Como resultado de ello, su actividad teológica siguió decayendo. Los escritos nestorianos de los siglos XV y XVI que se han preservado consisten mayormente de versificaciones de hagiografías más antiguas, de cronologías, y otros materiales semejantes. La única actividad teológica relativamente importante tuvo lugar entre quienes se sometieron al Papa —los «católicos caldeos». El más importante teólogo entre ellos fue José II, patriarca católico caldeo de Diyarbakir, quien compuso una defensa del catolicismo romano bajo el título de *El espejo puro*.[14] En tiempos más recientes, las persecuciones que los nestorianos han sufrido en el cercano oriente han reducido sus números a unos pocos millares.

De todas las iglesias monofisitas, la única que mostró una medida de actividad teológica fue la de Armenia. La iglesia copta, debilitada ya por el régimen árabe, perdió aún más fuerza bajo los turcos (1517-1798). La iglesia de Etiopía, que siempre había estado estrechamente unida a la copta, se debilitó debido a su falta de contacto con otros cristianos. Cuando los musulmanes invadieron a Etiopía en el 1520, la fe cristiana vino a ser el eje alrededor del cual se cristalizó el sentimiento nacionalista, y por lo tanto la iglesia surgió de ese conflicto con más poder que el que había tenido anteriormente. Empero en el campo de la literatura teológica las circunstancias mismas del conflicto promovieron poca cosa que no fuera material hagiográfico cuyo propósito era fortalecer a los fieles en medio de su lucha. Tras el avance turco, los jacobitas sirios produjeron poco digno de mención. Ni siquiera la iglesia Armenia estuvo exenta de dificultades, pues en el siglo XVI el país fue conquistado por Persia, y desde entonces no volvió a tener su independencia hasta la disolución de la Unión Soviética. Empero esto resultó en un

14 E. Tisserant, «Nestorienne (L'église)», *DTC*, XI:284-85.

despertar de la teología, puesto que muchos que partieron al exilio establecieron contacto con nuevas ideas, y produjeron obras que después fueron llevadas a Armenia. Pronto hubo centros armenios de estudio en Viena, Venecia, Moscú, Istambul, Calcuta y Jerusalén. Probablemente el punto culminante de esta renovación Armenia tuvo lugar en el siglo XVII cuando Juan Agop —u Holov— escribió importantes obras apologéticas, exegéticas y sistemáticas, mientras que en su *Libro de historia* Aracel de Tauriz contaba los sufrimientos y las glorias de la iglesia de Armenia. En el siglo XIX, los armenios de Venecia lograron fama debido a sus valiosas publicaciones de textos antiguos, y por tanto sus estudios patrísticos hicieron una contribución modesta pero importante a la erudición teológica. Empero, en términos generales puede decirse que la teología en toda la tradición monofisita continuó en declive tras la caída de Constantinopla.

Llegamos así al fin de nuestro breve repaso de la teología oriental a partir del siglo XVI. Esperamos que este resumen haya mostrado cuánto de interés hay en la actividad teológica oriental. La historia de Cirilo Lucaris, por ejemplo, debería interesarles a todos los que se ocupan de la historia del impacto protestante en diversas partes del mundo, y también debería servir para mostrar que en la iglesia griega había quienes buscaban la renovación de la iglesia. El conflicto entre las escuelas de Mogila y Prokopovic muestra que en Rusia se discutían temas semejantes. El sufrimiento de los Antiguos Creyentes, y su historia posterior, son de interés para quienes estudian la relación entre la teología y las luchas sociales. Empero aun más, todo este capítulo debería servir para recordarles a los cristianos occidentales que no son sino una parte del cuerpo total de creyentes cristianos a través de todo el globo —recordatorio éste que debería serles de ayuda en sus relaciones con las iglesias que han surgido en los últimos dos siglos en otras regiones de la tierra. Y sin embargo, aun al decir esto debemos estar conscientes de que se trata de una perspectiva típicamente occidental, que considera que la vitalidad de una iglesia se puede medir a base de su actividad teológica. Bien puede ser que tiempos de pruebas futuras le muestren al cristianismo occidental la importancia de la perspectiva oriental, con su énfasis en la devoción litúrgica como centro de la verdadera vitalidad eclesiástica. Ciertamente, según se escriben estas palabras se va viendo más claramente que estas iglesias han podido subsistir, aun en medio de las situaciones más difíciles, gracias al poder de sus tradiciones y de su liturgia. Y también se va viendo cada vez más claramente que, según las consecuencias del «fin de la cristiandad» se van haciendo cada vez más manifiestas en las iglesias occidentales, éstas tendrán que aprender mucho de sus hermanas orientales.

XVI

La teología en el siglo XX

En Europa, el siglo XIX fue un período de paz y prosperidad sin precedentes. A pesar de algunas guerras relativamente locales y de intentos revolucionarios, fue un siglo de progreso y expansión. En los Estados Unidos, con la excepción altamente dramática de la Guerra Civil, fue una época de paz dentro de las fronteras de la nueva nación, y de expansión continua de la frontera occidental. A ambos lados del Atlántico, la ciencia y la tecnología habían comenzado a resolver muchos de los problemas que habían pesado sobre la humanidad desde tiempos inmemoriales. Por fin parecía que el mundo natural se sujetaba al dominio humano, y se mostraba moldeable a los deseos y designios humanos. El uso del vapor y de otras formas de energía acortó las distancias, y les facilitó el ocio a ciertos segmentos de la sociedad —precisamente aquellos segmentos que más se dedicaban a la reflexión teológica.

De uno y otro lado del Atlántico, se creía que la civilización occidental tenía la misión específica de comenzar una nueva etapa histórica, no solamente en las regiones en las que tradicionalmente había dominado, sino también a través de todo el mundo. Las tendencias expansionistas de la época recibieron justificación ideológica en los Estados Unidos con la teoría del «destino manifiesto», y en Europa con la idea falsamente altruista de la «carga del hombre blanco» —*white man's burden*. Ambas

querían decir que la civilización occidental había recibido de Dios la misión de ser una luz que alumbrara el camino hacia el futuro para el resto de la humanidad. Fue sobre esa base que los Estados Unidos tomaron las tierras de los habitantes originales del continente así como de México, y todo esto con poca protesta u oposición por parte de los dirigentes cristianos dentro del país. Igualmente, la expansión europea fue alentada por quienes vieron en ella una oportunidad para las misiones cristianas.[1]

Tal fue el trasfondo de la teología del siglo XIX. Como hemos visto, en términos generales el catolicismo romano y la ortodoxia oriental no vieron esta nueva situación y sus promesas con el mismo optimismo de los protestantes. Los países en los que los católicos y ortodoxos eran más fuertes no se beneficiaban con las nuevas condiciones tanto como los territorios tradicionalmente protestantes. En contraste con la reserva, y hasta hostilidad, de la teología católica y ortodoxa, los teólogos protestantes tendían a ver las nuevas circunstancias con un optimismo casi ilimitado. Schleiermacher, Hegel, Ritschl y Troeltsch, todos concordaban en que el cristianismo era la forma más elevada de la religión, hacia la que todas las demás apuntaban —naturalemente, al hablar así se referían a un cristianismo protestante «purificado» de todas las supersticiones que todavía traía como carga de tiempos idos. La voz solitaria de Kierkegaard, quien no estaba de acuerdo con todo esto, difícilmente de escuchaba en medio de todo el ruido y el entusiasmo por el progreso. Eran tiempos de confianza en la capacidad humana, en el progreso tecnológico, y en el proceso evolucionario, todo lo cual iba llevando a la humanidad hacia su excelso destino. Y la civilización occidental era heraldo de la nueva edad.

Entonces estalló la guerra. Fue el conflicto más costoso que la humanidad había visto hasta entonces, puesto que involucró a todo el globo. Fue una guerra en la que precisamente aquellas potencias cuya tarea se suponía fuese la de civilizar a la humanidad de hecho arrastraron a todo el mundo, involucrándole en sus conflictos. Fue una guerra en la que el progreso y la tecnología mostraron su cara oscura, multiplicando el poder destructor del odio humano. Y fue una guerra que resolvió poco, puesto que unos años tras su conclusión la tierra se vio otra vez envuelta en otro conflicto armado que sólo se distinguió del primero por cuanto su alcance geográfico fue aún mayor, y el poder destructor que se desató eclipsó al del conflicto anterior. El racismo inherente en la civilización

1 Véase S. Neill, *Colonialism and Christian Missions* (London, 1966).

occidental —y en el cristianismo tal como lo entendía buena parte de la teología del siglo XIX— se manifestó en la muerte de millones de judíos y en la decisión de utilizar armas nucleares contra ciudades japonesas. Poco después del fin de la Segunda Guerra Mundial, resultaba claro que por primera vez la humanidad tenía el poder de destruirse a sí misma —y a buena parte de la tierra consigo.

Las dos guerras y su secuela cambiaron el modo en que el resto del mundo veía la civilización occidental. Al momento cumbre de la expansión occidental, muchos en el resto del mundo habían aceptado esa expansión, no sólo como el resultado de una fuerza física superior, sino también como el resultado de una civilización superior. Multitudes en Asia, Africa y el Pacífico aceptaron las costumbres y la religión occidental, mientras en la América Latina muchos miraban hacia la Gran Bretaña y los Estados Unidos como modelos para su futuro político. Ahora, tras dos guerras y varias décadas de una carrera armamentista desbocada, resultaba claro que había serias faltas en la supuesta superioridad de la civilización occidental. Las naciones y los individuos comenzaron a distinguir entre varios aspectos de esa civilización, y a tratar de decidir por sí mismos qué aspectos aceptar y cuáles rechazar. El «Tercer Mundo» se lanzó en pos de la independencia política y económica. En Africa, donde solamente había habido dos naciones independientes en el 1914, todo el sistema colonial se vino abajo. En Asia, Africa y la América Latina, las superpotencias, que tenían buenas razones para temer una confrontación directa entre ellas, no vacilaban en promover guerras entre sus clientes —guerras cuyo resultado fue el terror y el hambre en vastas regiones del globo. Como resultado de ello, hubo un sentimiento cada vez más fuerte en el resto del mundo de que la civilización occidental, lejos de ser heraldo de una nueva era de felicidad, estaba arrastrando a toda la humanidad obligándola a participar en sus conflictos internos, y que esos conflictos amenazaban con destruir a toda la raza humana. Por ello se planteó cada vez con más frecuencia y mayor urgencia la pregunta de si es posible aceptar algunos de los adelantos tecnológicos del occidente, al mismo tiempo que se les humanice con la riqueza de otras antiguas culturas.

Mientras todo esto estaba teniendo lugar en el mundo, otros cambios parecidos estaban teniendo lugar en la iglesia. El más notable era que el cristianismo, que a principios del siglo XIX había estado estrechamente asociado a la civilización occidental, vino a ser verdaderamente un movimiento mundial. Más adelante veremos que esta fue una de las razones detrás de las nuevas iniciativas del II Concilio Vaticano. Duran-

te la segunda mitad del siglo XX, la fuerza numérica del cristianismo dejó de estar en el Atlántico del Norte y pasó al Hemisferio Sur, y no estuvo ya entre los pueblos de raza blanca. Miembros de estas distintas ramas de la iglesia comenzaron a insistir en su derecho y obligación de hacer teología a partir de sus propias perspectivas y enfrentándose a sus propios problemas y situaciones. Fue así que surgió una teología verdaderamente ecuménica —una teología que se caracterizaba por un diálogo mundial en el que todos, si bien no estaban de acuerdo, sí se enriquecían mutuamente.

Mientras tanto, también estaban teniendo lugar cambios radicales en los centros tradicionales de la actividad teológica y eclesiástica en el Atlántico del Norte. Ciertamente el más importante de esos cambios fue el «fin de la cristiandad». Desde tiempos de Constantino, el cristianismo había contado con el apoyo del estado y de la cultura circundante. Aquella porción del mundo cuyos gobernantes y poblaciones se llamaban cristianos recibía el nombre global de «cristiandad». Era en esas zonas que la iglesia era poderosa, que se construían monasterios y centros de estudio, y que tenía lugar la mayor parte de la actividad teológica. Ahora, mediante un proceso que había comenzado siglos antes, todo eso tocaba a su fin. Desde algún tiempo antes la separación entre la iglesia y el estado se había establecido en los Estados Unidos, en Francia, y en otros países que seguían su forma de gobierno constitucional. En la Gran Bretaña, aunque tal separación no era oficial, el apoyo que la iglesia recibía del estado era cada vez menor. Hacia fines del siglo XIX, cuando el Reino de Italia tomó la ciudad de Roma, el papado perdió los últimos vestigios de su poder temporal —excepto en el Vaticano mismo. A principios del siglo XX, según terminaba la I Guerra Mundial, la Revolución Rusa le puso fin al régimen de los zares y a su colaboración con la Iglesia Ortodoxa Rusa. Pronto quedaron pocos países en los que el estado oficialmente apoyaba a la iglesia.

Lo que era cierto al nivel del apoyo político también lo era al nivel de lo personal. En los centros tradicionales del cristianismo, números cada vez mayores se apartaban de la vieja fe. En la Europa occidental, la participación en la vida de la iglesia y la asistencia al culto decayó notablemente. En los Estados Unidos hubo una caída semejante, aunque no tan marcada ni tan constante. A ambos lados del Atlántico, a muchos le parecía que la cosmovisión moderna no dejaba lugar al cristianismo —o a cualquier religión. Luego, la secularización progresiva de sus sociedades sería uno de los muchos temas que preocuparían a los teólogos occidentales durante el siglo XX.

Es sobre ese trasfondo que se desarrolló la teología cristiana durante el siglo XX. A base de tal trasfondo, no ha de sorprendernos el que la teología de este siglo se caracterice tanto por su vitalidad como por su variedad, y que sea difícil o hasta imposible organizar las distintas corrientes del pensamiento teológico según un bosquejo coherente. Sin embargo, sí parece ser posible distinguir entre la primera parte del siglo XX, cuando todavía los centros tradicionales de la actividad teológica dominaban, y un período posterior, que comenzó después de la Segunda Guerra Mundial.

Un nuevo comienzo: la teología de Karl Barth

No cabe duda de que la figura cimera en la teología cristiana entre las dos guerras fue Karl Barth (1886-1968). Su padre fue un teólogo reformado de tendencias conservadoras —aunque no en lo político— quien guió sus primeros estudios y para quien tuvo siempre el más alto respeto y gratitud. Tras estudiar en Berna, Tubinga y Marburgo, vino a ser pastor en su Suiza nativa, primero en Ginebra (de la parroquia de habla alemana en esa ciudad), y luego en la aldea de Safenwil (1911). Como resultado de su educación teológica, llegó al pastorado convencido de mucho de lo que sostenía la teología liberal. Pero pronto llegó a la conclusión de que había otros temas de mayor pertinencia para su trabajo que la teología. Aunque durante los primeros años de su pastorado continuó leyendo obras de teología, más tarde declaró que en Safenwil llegó a involucrarse tanto en el movimiento social demócrata que solamente leía teología en cuanto le era necesario para su predicación y la enseñanza, y que pasó la mayor parte de su tiempo estudiando legislación industrial, cómo organizar sindicatos laborales, y otros temas parecidos. Estaba convencido de que Dios estaba trayendo su reino, no tanto a través de la iglesia sumida en profundo letargo, como a través de la democracia social. En el 1915 se hizo oficialmente miembro del Partido Demócrata Social.

Mientras el joven Barth se preocupaba por los derechos de su grey campesina y obrera, el mundo en derredor se lanzaba al desastre. La Primera Guerra Mundial fue para él un gran desengaño. Sus antiguos maestros, y sus propios contemporáneos a quienes admiraba, se dejaron llevar por el espíritu militarista. Lo mismo era cierto de muchos de su compañeros socialistas. Aún más, las noticias continuas de las atrocidades que se cometían en la guerra le dificultaban cada vez más la tarea de establecer una relación entre la teología que se le había enseñado y

las crudas realidades de su tiempo. Algunas nuevas lecturas, particularmente las obras de J.C. Blumhardt, le convencieron de la necesidad de recuperar la dimensión escatológica de la fe cristiana. Conversando con su íntimo amigo Eduard Thurneysen llegó a la convicción de que era necesario revisar buena parte de la teología que había aprendido. A la postre, le prometió a Thurneysen trabajar sobre un *Comentario a Romanos*, no para que fuese publicado, sino para circularlo entre algunos amigos de ideas semejantes. Sin embargo, la obra que resultó de aquella promesa fue publicada en el 1919, poco después de terminada la guerra, y pronto hizo famoso a su autor.

Barth trabajaba en una revisión radical de su *Comentario a Romanos* cuando se le invitó a enseñar teología reformada en Gotinga. Tomó esa posición en el 1921, y así comenzó una carrera docente que le llevó de Gotinga a Münster, luego a Bonn y finalmente —tras verse forzado a abandonar Alemania debido a Hitler— a Basilea, donde pasó el resto de sus días.

Lo que Barth proponía en su *Comentario*, y especialmente en su edición revisada, era una teología que no se basara en la continuidad entre lo humano y lo divino, sino en su descontinuidad. El cristianismo no es, como buena parte del siglo XIX pensó, el mayor logro humano. Según él mismo diría más tarde, «hablar de Dios no es lo mismo que gritar acerca de los humanos». Frente al énfasis de sus predecesores en la inmanencia de Dios, Barth llegó a subrayar la divina trascendencia hasta tal punto que llegó a hablar de Dios como «el totalmente Otro» —lo que llevó a Harnack, ya anciano, a declarar, «¡Otra vez Marción!»

Existe también una descontinuidad entre el pecado y la gracia, entre el logro humano y la acción divina, entre lo que somos bajo la gracia y nuestros esfuerzos de expresarlo en nuestros sistemas de teología o de ética.

> Luego, el pecado y la gracia no pueden ser colocados uno al lado del otro, ni organizados como una serie, ni discutidos como si fuesen de igual importancia, de igual modo que tampoco se puede tratar así sobre la vida y la muerte. No hay fuente que atraviese el abismo que los separa. No hay bordes indefinidos entre los dos. El abismo infranqueable abruptamente separa el bien del mal, lo que tiene valor de lo que no lo tiene, lo santo de lo que no lo es... El conocimiento de Dios que constituye la base misma de nuestra discusión nos lleva a distinguir claramente entre los pecadores y los justos; pero el conocimiento humano que surge de esto inmediatamente se disuelve por el criterio mismo que lo ha creado. Unicamente gracias al poder de la obediencia sobre la que nos basamos podemos comprender y asir la posibilidad de la imposibilidad.[2]

Por esta razón, se le ha dado a la corriente teológica que Barth fundó al nombre de «teología dialéctica» —aunque al usar este término debemos estar bien conscientes de que se refiere a una dialéctica que se parece más a la de Kierkegaard que a la de Hegel. Especialemente en sus primeros años, la teología de Barth y la de sus compañeros también recibió el nombre de «teología de la crisis», en el sentido de que subrayaba la crisis de la humanidad cuando se enfrenta a Dios. Por último, y especialmente después que rompió con el existencialismo, muchos le han dado a esta nueva tendencia el nombre de «neo-ortodoxia», porque trataba de recobrar buena parte de las enseñanzas cristianas tradicionales que los principales teólogos del siglo XIX habían abandonado.

Pronto Barth descubrió que había otros que concordaban con buena parte de su crítica a la teología liberal. Su amigo Thurneysen, el teólogo luterano Friedrich Gogarten (1887-1967) y otros más se unieron para fundar en el 1922 la revista teológica *Zwischen den Zeiten* —Entre los tiempos— que pronto vino a ser una de las publicaciones teológicas más influyentes de su tiempo. Uno de los frecuentes colaboradores de esa revista, aunque no se contaba entre sus fundadores, era el teólogo reformado Emil Brunner (1889-1966), profesor en Zurich. En aquellos primeros años, también se consideraba al erudito bíblico Rudolf Bultmann (1884-1976) como uno de los líderes de la nueva «teología dialéctica».

Empero el propio Barth estaba sacando consecuencias de sus primeras aseveraciones que pronto le llevarían a romper con la mayoría de estos primeros colaboradores —con la notable excepción de Thurneysen, quien siempre siguió siendo su compañero e íntimo amigo.

La primera ruptura tuvo lugar en la década de 1920, y resultó de la insistencia por parte de Gogarten y de Bultmann, por una parte, sobre la dialéctica existencial que también Barth había empleado al principio, y de Barth y Brunner, por otra, sobre la necesidad de abandonar la antropología para dedicarse más a la teología propiamente dicha. Si todo lo que tenemos es «el momento ante Dios», y no se puede hablar de otra cosa, como tiende a suceder en la teología existencialista, la tarea

2 *Der Römerbrief* 15ª ed. (Zürich, 1954), p. 210.

de la teología se limita a estudiar y a explicar la experiencia y la comprensión de la fe. Tanto Barth como Brunner pensaban que esto reducía la teología el estudio de una experiencia humana, y por lo tanto se movían hacia una teología que se basara más firmemente en la Palabra de Dios, y que se centrara especialmente en la cristología.

En el caso de Barth, esto se relacionaba estrechamente con su creciente convicción de que la Palabra de Dios tiene un contenido. No se trata unicamente de un encuentro. Hay también un «Logos», una racionalidad, de tal modo que la Palabra nos lleva a su propia comprensión. Esto quería decir por una parte que la filosofía existencialista, con su énfasis sobre el momento, tenía que ser abandonada; y por otra parte, que la teología podía y debía buscar el modo de entender la Palabra de Dios, y de elucidar su significado, no a base del existencialismo o de cualquiera otra filosofía, sino a base de la «lógica de la fe». En el 1927, Barth publicó el primer volumen de la que pensó seria su gran obra sistemática, la *Dogmática Cristiana*. Empero antes de publicar el segundo volumen, su estudio del *Proslogion* de Anselmo, publicado en el 1931,[3] le convenció de que debía moverse más en la dirección de la «lógica de la fe», y que el existencialismo no era instrumento adecuado para esa tarea. Por lo tanto, para el 1932 había ya abandonado su primer intento de producir una teología sistemática, y publicado el primer volumen de su nuevo intento, la *Dogmática eclesiástica*.

Este nuevo punto de partida era una clara indicación de un cambio importante en el pensamiento de Barth. Tal cambio había tenido lugar esencialmente en dos direcciones. Como hemos dicho, su estudio de Anselmo, y su propia reflexión sobre la pertinencia de la Palabra de Dios, le habían llevado a rechazar el uso de cualquier filosofía como instrumento para la teología. La segunda dirección nueva en su pensamiento era un énfasis mayor sobre el papel de la iglesia en la tarea teológica.

> Cuando en el título de este libro la palabra «eclesiástica» ocupa el lugar de «cristiana», lo que esto quiere decir... es que la teología no es una ciencia «libre», sino que se encuentra sujeta a la esfera de la iglesia, que es el único lugar en que es posible y razonable.[4]

3 *Anselm: Fides Quarens Intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines Theologisches Programms* (Zürich, 1931).

4 *Die kirchliche Dogmatik*, I/1, p. viii.

Al rechazar el existencialismo, Barth había roto con Gogarten y con Bultmann. La próxima ruptura tendría lugar con Brunner, y en cierta medida no sería sino el resultado de la misma dirección en que Barth se movía. Con el correr del tiempo, Barth llegó a la convicción de que la «teología natural» debía ser rechazada. De otro modo, temía que de nuevo se opacara la distancia entre lo divino y lo humano, entre la razón y la revelación.

Aunque es posible ver la distancia creciente en algunos artículos anteriores aparecidos en *Zwischen den Zeiten*, la ruptura de hecho tuvo lugar en el 1933, cuando Barth publicó un artículo sobre «El primer mandamiento como axioma teológico». El debate pronto llevaría a la desaparición de la revista, y a una discusión continua entre Barth y Brunner. En su artículo, Barth lanzó una campaña contra los «dioses ajenos» que pervierten a la teología. Un punto común entre todos estos dioses es que se infiltran en la teología mediante la breve pero importantísima conjunción «y». La palabra «y» implica que hay alguna otra cosa que puede colocarse junto a Dios. «Y» es la primera señal de la idolatría. «Y» es el error que ha descarriado a la teología.

> Así dijo la teología del siglo XVIII: la revelación *y* la razón. Así dijo Schleiermacher: la revelación *y* la conciencia religiosa. Así dijeron Ritschl y sus seguidores: la revelación *y* la historia de las religiones. Y así se dice hoy por todas partes: la revelación *y* la creación, la revelación *y* la protorevelación, el Nuevo Testamento *y* la existencia humana, el mandamiento *y* los órdenes de la creación.[5]

Mientras que la referencia a «el Nuevo Testamento y la existencia humana» tenía que ver con su rechazo de Gogarten y del programa Bultmaniano (al cual regresaremos), el último par en esta lista, «el mandamiento y los ordenes de la creación», era un ataque directo a Brunner, quien unos pocos meses antes había publicado un libro bajo ese título.[6] Unos pocos meses más tarde, en su artículo «Abschied» —Despedida— Barth insistió en su posición y rompió definitivamente con *Zwischen den Zeiten*— que a partir de entonces dejó de publicarse.

En el 1934, Brunner respondió con su pequeño libro *La naturaleza y la gracia*. El tono de esta obra era bastante conciliador, aunque Brunner

5 «Das erste Gebot als theologisches Axiom», *Zwischen den Zeiten*, 12 (1933), p. 308.

6 *Das Gebot und die Ordnungen: Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik.* Trad. al inglés: *The Divine Imperative* (Philadelphia, 1947).

insistía en que Barth había sacado una serie de falsas conclusiones de las doctrinas de la Palabra de Dios y la *sola gratia*: (1) Barth cree que la imagen de Dios en la criatura humana ha sido destruida por el pecado, mientras Brunner preferiría decir que ha sido *materialmente* destruida, pero todavía continua existiendo *formalmente*; (2) Barth se equivoca al limitar la revelación a la que tuvo lugar en Cristo, porque es necesario dejarle sitio a la revelación de Dios a los paganos; (3) Barth se equivoca también al rechazar lo que Brunner llama una «gracia de preservación» y por lo tanto parece poder hablar solamente en términos de instantes; (4) de igual modo, al rechazar los «ordenes de la creación» u «ordenes de preservación», Barth rechaza una de las bases fundamentales de la ética cristiana; (5) Barth se equivoca al negar la existencia de un «punto de contacto» —*Anknüpfungspunkt*— para la gracia y la acción de Dios en los seres humanos y en la sociedad; (6) por último, Barth interpreta mal la relación entre la antigua creación y la nueva. Según Brunner, este último punto es la cuestión fundamental que se debate. Barth parece estar convencido de que cualquier continuidad entre el viejo orden y el nuevo le resta importancia al pecado y, aún más, y a la gracia de Dios. Brunner, por otra parte, desea presentar el evangelio de tal modo que sea la respuesta de Dios a las necesidades humanas. Para ello, aduce que, como había dicho Tomás de Aquino, *gratia non tollit naturam sed perficit*— la gracia no destruye la naturaleza, sino la perfecciona. Aún más, argumenta Brunner, Barth ha malentendido el título de su obra reciente, puesto que el «y» que aparece allí no es como los otros en su lista. «Es el 'y' del problema, de una relación que se cuestiona, no el 'y' de la coordinación».[7] En todo caso, concluye Brunner, puede que haya lugar tanto para su opinión como para la de Barth, y sus diferencias bien pueden ser cuestión de temperamento más que de propósito, puesto que «Dios usa tanto el genio de la parcialidad... como el espíritu de moderación».[8]

Empero Barth no estaba dispuesto a dejarse convencer. Escribió una breve obra bajo el duro título de *Nein! Antwort an Emil Bunner* —¡No! Respuesta a Emil Brunner. No, Brunner se equivoca al creer que el hecho de plantear el «y» como problema no es en sí lo mismo que plantear otra cosa junto a la revelación. No, Brunner se equivoca al buscar un término medio entre el camino de Dios y los caminos humanos. No, Brunner se equivoca al pensar que es posible discutir la teología natural sin inmediatamente caer en ella. La teología natural no es en realidad un problema teológico, puesto que la verdadera teología sabe que su tema no es sino la Palabra de Dios. «La verdadera negación de la teología natural tiene lugar cuando no llega a la categoría de problema teológico independiente».[9] Luego, tal como Barth ve la cuestión, la discusión no es acerca de una cuestión teológica particular, sino más bien acerca de algo que es anterior a todo trabajo teológico, y que ha de excluirse por definición. La teología natural no puede ser parte de la teología; no puede ser una empresa paralela; no puede ser una cuestión teológica; tiene que verse como algo diametralmente opuesto a la teología de la Palabra de Dios.

Aunque este debate puede dar la impresión de que Barth no hacia sino insistir en su extremismo, se le verá de manera muy diferente si se recuerda que era la época en que surgía el Tercer Reich. Barth estaba profundamente preocupado por la posibilidad de que la facilidad con que los liberales confundían el evangelio con los más altos logros humanos les haría víctimas fáciles de una ideología que pretendía emplear a la iglesia para lograr sus propias metas de supremacía mundial. Estaba convencido de que, a fin de resistir a las tentaciones del nazismo, los cristianos debían tener bien claro que su única fuente de autoridad era la Palabra de Dios, y que todo lo que él llamaba teologías del «y» podía ser empleado para los fines del Reich. Ciertamente, cuando en el 1934 un grupo de líderes eclesiásticos alemanes, luteranos tanto como reformados, proclamaron la «Declaración de Barmen», que vino a ser el centro de cristalización de la «Iglesia Confesante», no había duda alguna de que esa declaración derivaba buena parte de su fuerza e inspiración del propio Barth, como puede verse en las siguientes palabras:

> Jesucristo, tal como se nos muestra en la Sagrada Escritura, es la única Palabra de Dios, a quien podemos oir, en quien debemos confiar y a quien debemos obedecer en la vida y en la muerte.
>
> Repudiamos la enseñanza falsa de que la iglesia puede y debe reconocer otros acontecimientos y poderes, imágenes y verdades como revelación divina junto a esta única Palabra de Dios, como fuente de su predicación.[10]

Esta declaración, y los acontecimientos que siguieron, obligaron a Barth a abandonar Alemania y regresar a su Suiza natal, donde pasó el

7 *Natur und Gnade* (Tübingen, 1934), p. 6.

8 *Ibid.*

9 *Nein! Antwort an Emil Brunner, Theologische Existenz heute*, 14, p. 12.

10 J.H. Leith, ed., *Creeds of the Churches*, 3ra edición (Atlanta, 1982), p. 520.

resto de su carrera en Basilea. Como consecuencia de tales cataclismos, el segundo volumen (mejor dicho, la segunda parte del primer volumen) de su *Dogmática eclesiástica* apareció seis años después del primero. A partir de entonces, continuó la publicación regular de esa magna obra, hasta que murió cuando trabajaba en la cuarta parte del volumen cuatro.

Aunque es imposible ofrecer aquí siquiera el bosquejo general del contenido de la *Dogmática* (sus «cuatro» volúmenes son en realidad divisiones que consisten en trece gruesos volúmenes)[11] sí debemos ofrecer aquí al menos algunas de sus características generales.

La primera y más obvia es la vastedad y alcance de la empresa. En una época en que se pensaba que había pasado la edad de las «sumas», Barth produjo un monumento digno de comparación con las mejores obras de la Edad Media o de los escolásticos protestantes. Al mismo tiempo que permanecía fiel a su propio método y a su visión fundamental, Barth trató no solamente de la doctrina de la Trinidad y de la creación, sino también de los ángeles y de otros temas semejantes.

En segundo lugar, la obra tiene una coherencia notable. Ciertamente, de un volumen a otro hay cambios de énfasis y cierto desarrollo en el pensamiento. En particular, Barth poco a poco suavizó algo de su énfasis en la «otridad» radical de Dios.[12] A pesar de ello, la impresión fundamental que el lector recibe es de continuidad. Una vez que Barth hubo empezado su *Dogmática* por segunda vez, las líneas fundamentales de su teología estaban lo suficientemente fijas como para que pudiera continuar escribiendo por espacio de más de tres décadas permaneciendo fiel a lo que había dicho al principio.

Por último, la obra es notable por su «concentración cristológica». Aunque cada uno de sus volúmenes trata sobre un tema diferente, en último análisis todos tratan de la revelación de Dios en Jesucristo. Más bien que peldaños sucesivos en una escalera, son como una serie de estudios detallados del mismo tema desde ángulos diversos. Se ha dicho, refiriéndose al tema de sus cuatro volúmenes, que

> ...no se les presenta como si trataran de temas separados, de tal modo que pasando de un volumen a otro hubiera un cambio de tema, sino más bien como cuatro dimensiones igualmente importantes y entrelazadas del mismo tema central que aparece a través de toda la obra: que Jesucristo es la actualización y realización en el tiempo y en la historia de la decisión eterna por parte de Dios de ser Dios con y para el ser humano; Jesucristo mismo es el pacto eterno de Dios con nosotros, y en ese pacto se contiene el sentido y propósito del universo creado; y en él también se vence y sobrepasa la enajenación del humano hacia Dios, gracias al divino «¡No!» de la cruz que lleva al «¡Sí!» de la resurrección.
>
> Esta concentración cristológica es parte de la esencia misma del método de Barth, pero la grandeza de su logro teológico yace no sencillamente en el método y en la forma del todo, sino también en el modo en que de ese modo logró reintegrar y arrojar nueva luz sobre todos los grandes temas principales de la ortodoxia clásica. No es sin razón que su impacto sobre la teología se ha comparado al de Einstein sobre la física.[13]

11 H. Gollwitzer ha publicado una selección de algunas secciones de los primeros tres volúmenes: Karl Barth, *Church Dogmatics: A Selection* (New York, 1961).

12 Punto éste que él mismo explicó en el 1956. Véase K. Barth, *The Humanity of God* (Richmond, Virginia, 1960), pp. 37-38.

Este impacto es tal que resulta difícil exagerarlo. Su teología le dio ímpetu, no sólo a la Iglesia Confesante en Alemania, sino también al movimiento ecuménico que tomaba forma por ese entonces. Cuando, poco después de la guerra, se organizó el Consejo Mundial de Iglesias (1948), muchos de sus dirigentes habían sido profundamente influídos por la teología de Barth. Lo mismo era cierto de la Federación Mundial de Estudiantes Cristianos, que produjo buena parte de los dirigentes de la siguiente generación, tanto para el movimiento ecuménico como para las iglesias a través de todo el mundo. Entre los dirigentes protestantes del Tercer Mundo, no hubo teología de mayor influencia que la de Karl Barth —influencia que todavía puede verse en buena parte de la teología protestante del Tercer Mundo.

Barth desarrolló una teología que iba más allá de las estrecheces de la ortodoxia sin por ello abandonar ninguno de sus temas tradicionales. De igual modo, su teología evitaba la flexibilidad extrema del liberalismo sin por ello rechazar los logros de los estudios históricos, de la crítica bíblica, y otros movimientos modernos. Esto llevó a la recuperación de buena parte de la herencia del período patrístico y de la reforma, y también tuvo por resultado que Barth fuese ampliamente leído y respetado por los teólogos católicos contemporáneos, y que su impacto pudiera verse en buena parte del pensamiento católico moderno.

13 A.I.C. Heron, *A Century of Protestant Theology* (Philadelphia, 1980), p. 91.

Rudolf Bultmann y la desmitologización

Temprano en el siglo XX, Rudolf Bultmann se hizo famoso por sus estudios bíblicos, especialmente en lo que los eruditos bíblicos llaman «crítica de las formas». Sin embargo, también se contaba entre los proponentes de la «teología dialéctica», término que continuó usando largo tiempo después de su ruptura con Barth y Brunner. Aunque era ante todo un erudito del Nuevo Testamento, estaba particularmente interesado en interpretar el mensaje del Nuevo Testamento de tal modo que pudiese ser comprendido y recibido por sus contemporáneos.

A fin de lograr tal interpretación del Nuevo Testamento, Bultmann proponía que la primera tarea era «desmitologizarlo». El Nuevo Testamento según Bultmann había sido escrito dentro de un marco mitológico, y es necesario por ello distinguir entre lo que en él hay de mítico y lo que es de la esencia del *kerygma* cristiano. Este proceso es lo que Bultmann llama *Entmythologisierung* —desmitologización. Una vez que esto haya sido hecho, descubriremos que el mensaje del Nuevo Testamento se dirige directamente a nosotros, aun en medio de nuestra modernidad. Si, por otra parte, nos negamos a seguir este proceso, tornamos el Nuevo Testamento en una colección de ideas, imágenes y acontecimientos que nuestros contemporáneos tendrán razón para rechazar. Es cierto que el evangelio es un escándalo y piedra de tropiezo. Pero si sencillamente decidimos que debemos tomar literalmente todo lo que el Nuevo Testamento dice, estaremos colocando una serie de piedras de tropiezo espurias en el camino de la fe —tales como los milagros, los demonios, el nacimiento virginal, etc.— y esto ocultará el verdadero escándalo del evangelio.

Es importante, empero, aclarar lo que quiere decir la palabra «mito», sobre todo por cuanto en este punto los críticos han señalado cierta ambigüedad en el uso que Bultmann hace del término. Por una parte, al proponer su programa, Bultmann describió el carácter mitológico del Nuevo Testamento como sigue:

> La cosmología del Nuevo Testamento es de naturaleza esencialmente mítica. El mundo se ve como una estructura de tres pisos, con la tierra en el centro, el cielo por encima, y el infierno por debajo. El cielo es la residencia de Dios y de los seres celestiales —los ángeles. El lugar inferior es el infierno, el lugar de tormento. Hasta la misma tierra es más que la escena donde tienen lugar acontecimientos naturales y condidianos, de lo rutinario y de la tarea ordinaria. Es el escenario en que tienen lugar por una parte la acitividad sobrenatural de Dios y los ángeles y por otra la de Satanás y sus demonios. Estos poderes sobrenaturales intervienen en el curso de la naturaleza y en todo lo que los humanos piensan, desean y hacen. Los milagros no escasean. El ser humano no controla su propia vida...[14]

En este pasaje, la preocupación de Bultmann es el carácter milagroso y al parecer anticuado del Nuevo Testamento. Sin embargo, en otros pasajes Bultmann ofrece un modo distinto de entender lo mítico que tiene una relación estrecha con su propia filosofía existencialista. En tales pasajes, sigue la filosofía existencialista de Martin Heidegger (1889-1976) al afirmar que Dios es ante todo existencia. Lo que Bultmann hace entonces es distinguir, como Heidegger, entre dos formas de «ser»: *Dasein* —el estar allí en una situación, existir en el sentido kierkegaardiano del término— y *Vorhandendeit* —el ser en el sentido tradicional y estático del término. Una vez que esta distinción ha sido establecida, resulta claro que debe hablarse del ser de Dios en términos de *Dasein*. El Dios de la Biblia es un Dios personal. El sujeto de la acción y revelación de Dios no es otro que Dios mismo. Hacer de Dios un objeto, aun en lo más mínimo, es mito. En este contexto, la esencia del mito consiste en tornar la acción y el ser de Dios en realidades objetivamente verificables. Por lo tanto, la tarea de la desmitologización consiste en elucidar la verdadera naturaleza de la acción humana, que se esconde tras mitos que hacen de Dios y de su acción meros objetos de observación.[15]

En todo caso, el programa que Bultmann proponía era un esfuerzo de hacer que el Nuevo Testamento fuese creíble para sus contemporáneos. Según Bultmann, los modernos no pueden aceptar el marco mitológico del Nuevo Testamento. Ya no vivimos en un universo en tres pisos, habitado por espíritus. Ya no creemos en los milagros, sino que estamos convencidos de que todos los acontecimientos pueden explicarse mediante causas naturales. El Nuevo Testamento se refiere a un «Espíritu» y a sacramentos que no tienen sentido alguno para nosotros. La teoría de que la muerte es castigo por el pecado se opone a todo el pensamiento moderno. La idea de que somos salvos a través de la muerte de Jesús se opone a nuestro más alto sentido moral. Y también la idea de la resurrección física de Jesús está llena de dificultades.

14 H.W. Bartsch, ed., *Kerygma und Mythos* (Hamburg, 1948), Vol. 1, p. 15.

15 Véase H.P. Owen, *Revelation and Existence: A Study in the Theology of Rudolf Bultmann* (Cardiff, 1957), pp. 20-24.

Todo esto hace que el *kerygma* no sea creíble por parte de los modernos, quienes están convencidos de que la visión mitológica del mundo es obsoleta. Para ellos, el mundo no es una realidad «abierta», sujeta a misteriosas intervenciones sobrenaturales, sino que es por el contrario una entidad «cerrada» en la que todo tiene lugar a base de una serie ininterrumpida de causas y efectos. Naturalmente, la fuerza de la voluntad por encima de la mente puede llevar a algunos a aceptar y creer lo que racionalmente no es aceptable. Pero tal aceptación forzada de lo increíble aparta la atención de la verdadera fe existencial y la torna hacia la fe como asentimiento a una serie de proposiciones irracionales. Cuando esto sucede, el creyente se esconde tras ese asentimiento, y por lo tanto evita el encuentro existencial con el verdadero mensaje del Nuevo Testamento. Al desproveernos de tal subterfugio, Bultmann esperaba forzarnos a un encuentro directo con el Señor del Nuevo Testamento.

Puesto que tal es su propósito, no debemos confundir el programa de Bultmann con los que en el siglo XIX trataron de deshacerse de todo lo que en el Nuevo Testamento se relacionara de algún modo con el mito. Según Bultmann, el modo en que tales programas se llevaron a cabo necesariamente llevaría a rechazar, no sólo los mitos, sino también el mensaje mismo del Nuevo Testamento. La escuela de la historia de las religiones —*Religionsgeschichtliche Schule*— por ejemplo, hacía de la acción de Dios en Jesucristo un mero símbolo de las realidades eternas. Tales procedimientos se equivocaban al despojar al cristianismo de su historicidad, y hacer de los acontecimientos del Nuevo Testamento un nuevo ejemplo o demostración de verdades eternas. Pero al hacer tal cosa rechazaban y destruían el mensaje mismo del Nuevo Testamento, que Dios estaba actuando en Jesús para redimir a la humanidad.

Bultmann estaba convencido de que el error de esas empresas anteriores se relacionaba en última instancia con sus presuposiciones filosóficas, que les llevaban a rechazar la posibilidad de un acontecimiento salvífico. Frente a tales intentos anteriores, Bultmann creía que mediante el uso de la filosofía existencialista era posible reinterpretar la mitología del Nuevo Testamento sin perder el carácter esencial del kerygma, puesto que el existencialismo no anda en pos de «verdades eternas», sino que busca la verdad más bien en lo concreto, en lo histórico, en la existencia.

Bultmann no pretendía estar llevando a cabo la tarea total de la desmitologización del Nuevo Testamento. Esa tarea era tal que según él pensaba tomaría toda una generación de eruditos y teólogos. Lo que sí buscaba era ofrecer un bosquejo de lo que tal desmitologización debería incluir. En breve, hay tres temas centrales en el kerygma desmitologizado: la vida sin fe, la vida de fe, y el acontecimiento que hace posible pasar de la una a la otra, Jesús.

La vida aparte de la fe es lo que el Nuevo Testamento llama «según la carne». Esto no se refiere a la carne física, es decir, al cuerpo y sus sentidos. Se refiere más bien a la vida que se basa en la confianza en las cosas que nos rodean, en lo perecedero, y en nosotros mismos. Quienes viven «según la carne» se preocupan por sí mismos, por su propia seguridad, y son presa de la ansiedad. A veces nos engañamos a nosotros mismos y llegamos a creer que de algún modo hemos alcanzado la seguridad propia. Es entonces cuando «nos gloriamos» en nosotros mismos, como diría Pablo. Pero el resultado es una vida torcida —o, como diría Heidegger, una vida no auténtica. Para tales personas, toda la creación se vuelve lo que el Nuevo Testamento llama «este mundo», es decir, una realidad habitada y hasta dominada por poderes maléficos que nos roban la libertad y autenticidad. Por otra parte, hay la vida «auténtica», la vida «que se basa en las realidades invisibles». Esto requiere abandonar toda seguridad que se base en nosotros mismos. Esto es lo que el Nuevo Testamento llama vida «en el Espíritu», o «en la fe». En tal vida auténtica, uno confía plenamente en la gracia de Dios, que significa el perdón de los pecados. Ya no tenemos que buscar nuestra propia seguridad. Ya no tenemos que confiar en el mundo de la realidad «objetiva». Ya no somos presa de la angustia y la ansiedad. Es a esto que Pablo se refiere cuando habla de «morir al mundo», o de ser «nuevas criaturas en Cristo». Y es también esto lo que el existencialista llama una vida «auténtica».

En tercer lugar, es necesario desmitologizar el modo en que podemos pasar de la vida no auténtica a la vida auténtica: Jesús. Esto es fundamental, ya que no debemos negar el carácter histórico del mensaje del Nuevo Testamento. El Nuevo Testamento «afirma que la fe vino a ser posible únicamente en un punto definido en la historia y como consecuencia de un acontecimiento, es decir, el acontecimiento de Cristo. La fe en el sentido de compromiso obediente y de desapego interno del mundo sólo es posible cuando es fe en Jesucristo».[16] Una vez más, debemos recordar que «el Nuevo Testamento presenta el acontecimiento de Jesucristo en términos míticos», y que «junto al acontecimiento histórico de la crucifixión se encuentra el acontecimiento definitivamen-

16 *Kerygma and Myth*, p. 22.

te no histórico de la resurrección».[17] La muerte de Jesús fue en sí misma la victoria que se expresa en términos míticos cuando el Nuevo Testamento habla de la resurreción. Mediante su muerte, Jesús venció el poder de la muerte, que es lo mismo que el poder de la vida no auténtica. Por tanto, la importancia de esta muerte para nosotros no ha de entenderse en términos mitológicos como la paga de nuestros pecados, o la victoria sobre Satanás, sino más bien en términos existenciales como «una realidad siempre presente», cuya importancia radica en el hecho de que nosotros también podemos ser crucificados con él, y así participar de su vida auténtica y de su victoria.

Hasta qué punto los esfuerzos desmitologizadores de Bultmann hayan tenido buen éxito, depende del modo en que se valore su existencialismo. Frecuentemente se le ha criticado por depender en demasía, no ya del existencialismo, sino de una forma particular del mismo —la de Heidegger. Pero no cabe duda de que al plantear la cuestión de las dificultades involucradas en el proceso de trasladar las imágenes y la cosmovisión del Nuevo Testamento a nuestros días, Bultmann ha planteado una cuestión crucial para la teología moderna.

Otras corrientes en la teología protestante europea

Por las mismas décadas en que Barth y sus compañeros en la revista *Zwischen den Zeiten* trataban de aclarar la naturaleza de la tarea teológica, tenían lugar en Suecia otros acontecimientos importantes, relativamente independientes de la obra de Barth. La teología que allí surgió, llamada comúnmente «escuela lundense», tenía profundas raíces en el estudio de la historia de los dogmas, tal como se había delineado y realizado en el siglo XIX. La primera publicación importante de Gustav Aulén, en el 1917, fue precisamente una historia de los dogmas. A partir de esa base, y en parte gracias a sus estudios históricos, los lundenses tomaron la vanguardia en la tarea de reinterpretar a Lutero y de redescubrir a Ireneo. En esa tarea, siguieron un método característico de la escuela lundense, la *Motivforschung* o «investigación de los temas». Lo que este método buscaba era descubrir los temas centrales o ideas características que se esconden tras varias formulaciones teológicas. En la historia de las religiones, así como en la historia del cristianismo, tales temas chocan entre sí, se mezclan y confunden. Pero el historiador y el teólogo deben distinguir entre ellos, a fin de separar los que son esencialmente cristianos de los que no lo son, y así aclarar la naturaleza de la fe cristiana.

17 *Ibid.*, p. 34.

Dos obras famosas pueden servirnos de ejemplo del trabajo de la escuela lundense: *Agape y Eros*, publicada por Anders Nygren en 1930 y en el 1936,[18] y *Christus Victor*, publicada por Gustaf Aulén en el 1930.[19]

En *Agape y Eros*, Nygren compara estos dos términos griegos, ambos normalmente traducidos como «amor», y sostiene que representan dos modos distintos de entender la vida y la salvación, que a través de la historia cristiana se les ha confundido, y que la Reforma —y particularmente la teología de Lutero— era un intento de redescubrir el carácter único del ágape.

El *Christus Victor* de Aulén es otra investigación de los temas, aunque refiriéndose en este caso a la obra de Cristo. Desde algún tiempo antes, a partir de la obra de Ritschl sobre ese tema, se había vuelto común establecer un contraste entre dos modos de ver la obra de Cristo: la teoría «objetiva» de Anselmo, y la «subjetiva» de Abelardo. Empero frente a ese modo de entender la historia de las doctrinas Aulén objetaba que había en la iglesia antigua un tercer modo de interpretar la obra de Cristo. Este tercer modo es la teoría «dramática» o «clásica», que surge de un «tema» distinto de las otras dos. Mientras la teoría de Anselmo sostiene que Cristo ofrece un pago en sustitución por nuestros pecados, y Abelardo ve en él un ejemplo para nosotros, la teoría clásica o dramática subraya el elemento de conflicto y victoria en la obra de Cristo. Cristo es el vencedor de los poderes del mal que nos tenían subyugados. Aulén rechaza la tendencia de los eruditos a interpretar los textos antiguos que se refieren a Cristo como vencedor de Satanás como meras metáforas. Por el contrario, es necesario tomar tales textos en serio, puesto que dan testimonio del modo en que los primeros cristianos entendían la obra de Cristo.

Lo que es más, esto no es una cuestión de mero interés histórico. Se refiere al corazón mismo de la fe, porque estas diversas teorías responden a modos distintos de entender la situación humana y el proceso todo de la salvación. Tanto en la teoría «objetiva» como en la «subjetiva» se limita el poder del pecado dejando a un lado la oposición radical del mal a la voluntad de Dios. En la teoría «clásica», por el contrario, hay un verdadero «drama de la redención», puesto que allí vemos fuerzas opuestas que luchan entre sí. Por lo tanto, el pecado humano no es sencillamente algo que pueda deshacerse mediante un mero ejemplo o

18 *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och Agape* (Stockholm, 1930, 1936).
19 *Den kristna försoningstanken* (Stockholm, 1930).

un mero pago. Es la esclavitud humana sometida a los poderes del mal, y solamente puede ser destruido derrotando tales poderes.

Esto nos lleva a otra característica de la escuela lundense, su «dualismo limitado». Sin caer por ello en el dualismo maniqueo, los lundenses insisten en que el mensaje del Nuevo Testamento no puede entenderse sin tomar muy en serio la verdadera oposición y conflicto que existen entre Dios y los poderes del mal.[20]

La teología lundense es importante por varias razones. Al redescubrir la importancia del tema del mal para entender el mensaje cristiano, esta teología ofrece una respuesta al liberalismo que en muchos modos es paralela y complementa a la de Barth. Con su énfasis en el carácter comunitario, no sólo del pecado, sino también de la redención, ha vuelto a subrayar la importancia de la iglesia y de ese modo ha abierto el camino a importantes discusiones eclesiológicas. Por último, al descubrir ciertos elementos olvidados tanto en el cristianismo antiguo como en la Reforma, y también gracias a su estrecha relación con la Iglesia de Suecia, hasta el punto que varios de los principales teólogos lundenses han llegado a ser obispos de esa iglesia, la teología lundense ha contribuido significativamente al movimiento ecuménico.

Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) fue probablemente el teólogo alemán más importante de la generación que siguió a la de Barth. Tras una carrera brillante y prometedora como pastor, erudito, maestro y dirigente de la Iglesia Confesante, fue ejecutado por la *Gestapo* unos pocos días antes de que el lugar en que estaba encarcelado fuese liberado por las fuerzas aliadas.

Los primeros escritos de Bonhoeffer le dieron a conocer como teólogo distinguido y también como persona profundamente interesada en la práctica de la vida cristiana. En el 1937, en su obra *El costo del discipulado*, acuñó la famosa frase «gracia barata», con lo cual se quejaba del modo en que el principio de Lutero de la *sola gratia*, que para el Reformador era la respuesta a una lucha interior intensa, se ha vuelto una doctrina que nos sirve precisamente para evitar esa lucha. Aunque es cierto que solamente quien cree puede ser obediente, también es cierto que solamente quien es obediente cree.

> La gracia barata se refiere a la gracia cuando se vuelve doctrina, principio, sistema. Se refiere al perdón de los pecados cuando se le proclama como una verdad general, y al amor de Dios cuando se afirma que ese amor es la «idea» cristiana de Dios.[21]

20 Esta es la principal crítica de Barth y Bultmann en Gustaf Wingren, *Theology in Conflict* (Philadelphia, 1958).

En *Sanctorum Communio*,[22] Bonhoeffer subrayaba el carácter comunitario de la fe cristiana, y acuñaba la frase famosa que «la iglesia es Cristo existiendo como comunidad». En *La acción y el ser*,[23] Bonhoeffer iba más allá de su bartianismo anterior al insistir que, aunque Barth tenía razón al afirmar que Dios es totalmente soberano, y que su revelación es siempre «acción», también es necesario recordar que al penetrar en la historia y en la iglesia en la persona de Jesús, Dios se ha puesto a nuestra disposición —tema éste que luego sería llevado mucho más lejos por algunos de los teólogos de la «muerte de Dios». En *Vida en comunidad*,[24] basándose en la experiencia de una escuela de teología clandestina y de carácter semimonástico que había dirigido, Bonhoeffer reflexionaba sobre los dolores y la práctica de tal vida en común.

Empero el mayor impacto lo hizo Bonhoeffer gracias a su énfasis en el valor positivo de un cristianismo «del mundo». En los apuntes que había hecho para una ética, publicados póstumamente, ya había afirmado que

> En Cristo se nos ofrece la posibilidad de participar en la realidad de Dios y en la realidad del mundo, pero no en la una sin la otra. La realidad de Dios se me manifiesta únicamente colocándome de pleno en la realidad del mundo, y cuando encuentro la realidad del mundo ésta se halla siempre sostenida, aceptada y reconciliada en la realidad de Dios. Este es el sentido interno de la revelación de Dios a la humanidad en Jesucristo.[25]

Fue en sus *Cartas y papeles desde la prisión*,[26] publicados después que ya había sellado con la muerte su vida de obediencia al evangelio, que Bonhoeffer ofreció sus comentarios más fascinantes sobre este tema —tanto más fascinantes por cuanto son, como es el caso en cualquier correspondencia, fragmentarios, exploratorios y sugestivos más bien

21 *The Cost of Discipleship* (New York, 1948), p. 35.
22 Traducción al inglés: *The Communion of Saints: A Dogmatic Inquiry into the Sociology of the Church* (New York, 1963).
23 New York, 1961.
24 New York, 1954.
25 *Ethics*, (New York, 1955), p. 61.
26 London, 1953 (edición aumentada, 1973).

que sistemáticos y completos. En esos apuntes se refería a «un mundo llegado a la mayoría de edad», donde ya no se podría dar por sentado que los seres humanos son religiosos por naturaleza. Se preguntaba entonces Bonhoeffer qué sucedería cuando ya no pudiera sostenerse ese «a priori religioso» que había sido la presuposición de toda la predicación cristiana. La respuesta de Bonhoeffer, que según él concordaba perfectamente con su propia perspectiva teológica, era que se haría necesario un «cristianismo sin religión».

Aunque Bonhoeffer nunca tuvo la oportunidad de explicar ampliamente lo que entendía por tal «cristianismo sin religión», resulta claro que se trataba de mucho más que un instrumento apologético dentro de un «mundo llegado a la mayoría de edad». Desde mucho antes, Barth había subrayado el contraste entre la religión y el cristianismo. Bonhoeffer concordaba con Barth en este punto, pero lo llevaba mucho más lejos. Mientras que Barth hablaba del contraste entre el cristianismo y la religión mayormente en términos del contraste entre los esfuerzos humanos y la gracia divina, Bonhoeffer también se refería a un «cristianismo sin religión» en términos de un cristianismo «secularizado», es decir, un cristianismo que ya no pensaría y actuaría en términos de la esfera de lo «religioso» o de la esfera de la «fe» como algo aparte de la esfera en que tiene lugar toda la vida. Bonhoeffer insistía en que la Biblia no es un libro religioso, porque la religión se ocupa de lo individual, de lo interno, y del más allá, mientras que los intereses de la Escritura son todo lo contrario.

Como era de esperarse, los comentarios de Bonhoeffer sobre un «mundo llegado a la mayoría de edad» y sobre un «cristianismo sin religión» se han interpretado de modos diversos, y escuelas teológicas ampliamente divergentes entre sí ven en Bonhoeffer a uno de sus precursores. Pero en todo caso no es posible poner en dudas el valor positivo que Bonhoeffer veía en el proceso de la secularización. En esto concordaba con Gogarten, quien varios años antes ya había empezado a explorar el mismo tema, pero cuyo trabajo más importante sobre el mismo tuvo lugar después de la guerra y de la muerte de Bonhoeffer.

Ese tema también fue explorado por Wolhart Pannenberg, quien en el 1961 publicó el volumen *La revelación como historia*,[27] donde rechazaba la distinción corriente entre la «historia del mundo» y la «historia de la salvación» —*Weltgeschichte* y *Heilsgeschichte*. No existe dimensión alguna con la que la teología pueda trabajar que se encuentre más allá de la

27 Salamanca, España, 1977.

historia. La historia misma es el campo de la revelación de Dios, pero de tal modo que no es posible sencillamente separar algunos elementos o momentos de esa historia y entonces trasponerlos a una «historia de la salvación» supuestamente superior a la historia del mundo. Si hemos de tomar la historia seriamente, ha de tener unidad, y toda la historia ha de ser de interés para el teólogo y para el cristiano. De igual modo, tal historia, si ha de tener sentido, ha de tener fin. En esto radica la importancia de la resurrección de Jesús, que es el acontecimiento escatológico mediante el cual es posible discernir el fin, de tal modo que ahora los cristianos podemos afirmar que hay sentido en la historia, y también podemos decir que tenemos una clave acerca de cuál sea ese sentido.

Mientras tanto, se iba desarrollando otro campo de investigación teológica que después se uniría a lo anterior para darle forma a buena parte de la teología de fines de siglo XX. Nos referimos al diálogo entre marxistas y cristianos. Una figura destacada en las primeras étapas de ese diálogo fue Josef L. Hromádka, quien fue profesor de teología en Praga desde 1920 hasta su jubilación en 1964 —con un interludio entre 1939 y 1947, durante el cual salió de Checoslovaquia debido a la ocupación nazi, y enseñó en el Seminario Teológico de Princeton.[28] Después de su regreso a Praga, en parte a través de la revista *Communio Viatorum*, de la cual era editor, y en parte mediante su docencia y sus libros, Hromádka investigó en qué consiste la obediencia cristiana dentro de una sociedad dominada por marxistas.

La perspectiva teológica de Hromádka concordaba con la de Barth en muchos puntos. Al igual que Barth, Hromádka estaba convencido de que la principal tarea del teólogo cristiano es criticar y corregir la proclamación y la vida de la iglesia a la luz de la Palabra de Dios. Al igual que Barth, creía que la teología es tarea de la iglesia, y que los teólogos individuales han de llevar a cabo su labor dentro del contexto y para provecho de la iglesia. Por último, al igual que Barth, su atención se centraba sobre la cristología. Aunque no cabe duda de que Barth influyó sobre Hromádka —de lo cual el propio Hromádka siempre fue testigo agradecido— tales semejanzas no han de interpretarse exclusivamente en términos de la influencia directa del teólogo alemán sobre

28 Sus obras más conocidas son *Theology between Yesterday and Tomorrow* (Philadelphia, 1957). Véase también su *Impact of History on Theology: Thoughts of a Czech Pastor* (Notre Dame, Indiana, 1970), y H. Ruh, *Geschichte und Theologie: Grundlinien der Theologie Hromadkas* (Zürich, 1963).

el checo, sino que hubo también otras experiencias y corrientes de pensamiento que guiaron la teología de Hromádka por caminos paralelos a los de Barth. Gracias a la tradición husita del protestantismo checo, la teología de Hromádka siempre vio un contraste entre la Palabra de Dios y la palabra de la sociedad. Como europeo oriental, veía la cara obscura de la civilización occidental con mucha mayor claridad que la mayoría de los teólogos occidentales. En general concordaba con la tesis de Spengler, que se acercaba la decadencia del Occidente, y creía que la iglesia no solamente debía estar consciente de tal decadencia, sino que también debía ver en ella una oportunidad para ser más obediente. Luego, cuando Hromádka comenzó a leer las obras de Barth pudo reconocer en él un espíritu afín, y aprovechar lo que Barth tenía que decir.

A base de la encarnación, Hromádka estaba convencido de que el mejor modo de entender lo que es ser verdaderamente humano es mirar hacia la Palabra de Dios en Cristo. Esto no quiere decir, sin embargo, que los cristianos deban interesarse únicamente por lo «religioso» en el sentido tradicional, puesto que en Cristo se nos dice que Dios viene al mundo. Por tanto, creer en Jesucristo involucra inmediatamente al creyente en el mundo al cual Dios vino. Lo que es más, no se trata de algo optativo, porque la iglesia y los cristianos existen en el mundo, y cualquier juicio que pronunciemos sobre el mundo es *ipso facto* un juicio sobre nosotros mismos y sobre la iglesia.

El propósito o meta de este mundo que Dios ha creado es el Reino. Los escritos de Hromádka vuelven una y otra vez a esta expectación escatológica, que indica que todo orden humano no puede ser sino una aproximación al propósito divino, y que en cada orden existente los cristianos han de trabajar para que haya tal aproximación. Por tanto, la tarea de los cristianos, sea en el Oriente o en el Occidente, es colaborar con aquellas fuerzas e individuos en la sociedad que buscan los propósitos de la paz y la justicia. En particular, esto requiere que se trabaje en pro de los oprimidos, los hambrientos o aquellos a quienes se les niega su dignidad humana de cualquier otro modo. E implica trabajar también para la reconciliación doquiera el mundo o la sociedad humana se encuentren divididos. Cristo vino a reconciliar a la humanidad con Dios, pero también a la humanidad consigo misma. Por tanto, la misión de la iglesia ha de ser sobre todo misión de reconciliación.

Esta era una de las razones por las que Hromádka afirmaba que los cristianos debían rechazar el anticomunismo. El anticomunismo es una actitud que busca la victoria de unos y la derrota de otros, más bien que la reconciliación. Aún más, a menudo el anticomunismo fomenta una actitud de justicia propia en la que solamente se atacan y se condenan los males del comunismo, al mismo tiempo que se desconocen o se ocultan los males de la sociedad donde vive el anticomunista. Aunque es cierto que el comunismo necesita correcciones radicales, los cristianos han de cuidar de no confundir su fe con la democracia liberal de Occidente.

Hromádka está convencido de que hay mucho en el comunismo que los cristianos han de rechazar. Especialmente, los cristianos deben condenar las medidas opresivas y brutales que frecuentemente los comunistas han empleado para alcanzar el poder y para retenerlo. En cuanto al marxismo mismo, Hromádka lo criticó por su modo superficial de entender el pecado humano, que lleva a la pretensión de que en una sociedad sin clases nacerá una nueva humanidad, y se resolverán los problemas de la avaricia y el odio. Además, el marxismo clásico deshumaniza a la criatura humana mediante una visión de la historia que no deja mucho campo para la libertad y la responsabilidad.

En cuanto al ateísmo marxista, Hromádka afirma que se ha de ver en él algo negativo a la vez que algo positivo. Del lado negativo, tal ateísmo lleva a una interpretación del mundo, de la humanidad y de la historia que es harto superficial y que a la postre no tiene sentido. Empero, del lado positivo, los cristianos han de recordar que el Dios cuya existencia los marxistas niegan no es el Dios cristiano. Se trata más bien de un dios como los ídolos a quienes los profetas de la Biblia ya atacaron. Aunque es cierto que la teología y la práctica cristianas frecuentemente se han mostrado incapaces de ver tal distinción, y por tanto han caído en la idolatría, la destrucción de tal ídolo debe verse como una contribución positiva por parte del marxismo.

En aquellas situaciones en que los marxistas trabajan en pro del mejoramiento de la sociedad humana, los cristianos deben colaborar con ellos. Al decidir a quién apoyar en situaciones políticas concretas, no basta con apoyar a quienes se llaman a sí mismos cristianos. Lo que hay que hacer es más bien, con respecto a cualquier tema o situación que se debata, apoyar a aquéllos cuyas metas están más acordes con el reino. Naturalmente, en diversas circunstancias esto tomará distintas formas concretas. Pero en toda circunstancia lo que los cristianos han de hacer es buscar, no la victoria o la derrota de una ideología o de un partido en particular, sino más bien la paz y la reconciliación.

En todo caso, lo que sí es necesario recordar en toda esta discusión es que la teología cristiana no está en competencia con el marxismo o

con cualquier otra ideología. La base sobre la cual la teología cristiana habla es la Palabra de Dios, que no puede ser contenida por ideología alguna, sino que se pronuncia sobre toda empresa humana y toda ideología humana como juicio y como gracia.

En la obra de Jan M. Lochman, se conjugaron las teologías de Barth y de Hromádka. Primero discípulo de Hromádka, Lochman después fue profesor de teología en la Facultad de Teología Comenius en Praga —donde Hromádka había sido maestro— y más tarde en la Universidad de Basilea —donde transcurrió la mayor parte de la carrera docente de Barth. Al igual que Hromádka, Lochman continuó explorando el encuentro entre el cristianismo y el marxismo. Como Barth, trató de desarrollar una teología sistemática basada en la Palabra de Dios —aunque le prestaba mayor atención que Barth al reto y las oportunidades de la secularización.[29]

Probablemente el teólogo alemán de mayor impacto que aún vive sea Jürgen Moltmann, quien ha enseñado teología desde 1958, y enseña ahora en Tubinga. No solamente a través de sus libros, sino también gracias a visitas y conferencias frecuentes, ha hecho un fuerte impacto en los Estados Unidos. También ha mantenido un vivo diálogo con los teólogos latinoamericanos de la liberación. Durante la Segunda Guerra Mundial, fue capturado por los ingleses, y comenzó a estudiar teología mientras era prisionero de guerra. Más tarde recibió el impacto de la mayor parte de los teólogos que acabamos de mencionar —en particular, de Barth. Empero fue su lectura del filósofo marxista Ernst Bloch lo que le lanzó en una nueva dirección teológica. Acerca de Bloch, dice Moltmann que:

> Recuerdo muy bien haberme pasado toda una vacación en Tessin con su libro *Das Prinzip Hoffnung* (El principio de la esperanza)[30] sin percatarme de la belleza de las montañas suizas. Me pregunté: «¿Por qué es que la teología cristiana ha evadido este tema que en realidad debió haber sido suyo? ¿Cuál es el lugar en el cristianismo contemporáneo del espíritu de

29 Jan M. Lochman, *The Church in a Marxist Society: A Czecholosvak View* (New York, 1970); *Encountering Marx: Bonds and Barriers between Christians and Marxists* (Philadelphia, 1977); *The Faith We Confess: An Ecumenical Dogmatics* (Philadelphia, 1984).

30 3 vols. (Cambridge, 1982).

> esperanza del cristianismo primitivo?» Fue entonces que empecé a trabajar sobre la *Teología de la esperanza*.[31]

Este importantísimo libro, publicado originalmente en 1965, trataba de recobrar el carácter central de la escatología para la fe cristiana, y al mismo tiempo demostrar que la escatología era más que «la doctrina de las últimas cosas». Al contrario, la escatología es tanto lo que la iglesia espera como la esperanza por la que la iglesia vive. Por lo tanto, «el cristianismo es escatología, es esperanza, desde el principio hasta el fin, y no sólo en su epílogo».[32] Y, tras explicar cómo esa esperanza se relaciona con la resurrección de Jesucristo, y lo que implica para la relación entre la revelación y la historia, Moltmann concluye:

> Como resultado de tal esperanza en el futuro de Dios, el mundo actual se presenta a los ojos del creyente como libre de todo intento de autoredención o de autoproducción mediante el trabajo, y queda abierto para la entrega de sí mismo en amor y en servicio para humanizar las condiciones existentes y para realizar la justicia en el mundo a la luz de la justicia venidera de Dios. Esto quiere decir, empero, que la esperanza de la resurrección debe traer consigo un nuevo modo de entender el mundo. Este mundo no es el cielo de la realización del yo, como se pensaba en el idealismo. Este mundo tampoco es el infierno de la enajenación del yo, como se le describe en los escritos románticos y existencialistas. El mundo todavía no está completo, sino que está involucrado en una historia. Es por lo tanto el mundo de las posibilidades, el mundo donde podemos servir la verdad, justicia y paz prometidas para el futuro. La presente era es de diáspora, de sembrar en esperanza, de la entrega de sí mismo y del sacrificio, porque es una era que se encuentra bajo el horizonte de un nuevo futuro. Este darse a sí mismo en el mundo, este amor cotidiano esperanzado, se vuelve posible y humano a partir del horizonte de una expectativa que trasciende este mundo.[33]

31 En T. Cabestrero, *Conversations with Contemporary Theologians* (Maryknoll, New York, 1980), p. 123.

32 *Theology of Hope: On the Grounds and Implications of Christian Eschatology* (New York, 1967), p. 16.

33 *Ibid.*, p. 338.

Puesto que en el corazón mismo de la escatología cristiana se encuentra la esperanza y promesa del reino, una fe escatológica ha de ser necesariamente política. Hablar de un evangelio no político es necedad y contradicción. En contraste con todas las otras religiones, el cristianismo «ha sido político desde el comienzo. La fe cristiana era política porque Cristo fue crucificado por razones políticas, como traidor. La memoria de esa muerte política de Cristo obliga a la fe a seguir a Cristo en su tarea mesiánica de librar a la humanidad también en un sentido político».[34]

Lo que Motmann propone entonces es un modo de entender la fe cristiana que encuentra a Dios en la historia —concretamente, en aquellos aspectos de la historia que llevan la señal de la cruz, es decir, en los desposeídos, los oprimidos y los afligidos. Es también una fe que nos llama a unirnos con Cristo en la cruz. Sin embargo, no se trata de la cruz mística del pietismo o del sentimiento religioso, sino de la cruz de una historia en la que Dios es crucificado. Tal es el título de otra de las más importantes obras de Motmann, *El Dios Crucificado*,[35] donde el énfasis es algo distinto del de su obra anterior, aunque la dirección teológica es la misma. Moltmann ha confesado que al escribir *Teología de la esperanza* se mostraba demasiado entusiasta acerca de las posibilidades del cambio político inmediato. El Segundo Concilio Vaticano le abría nuevos horizontes a la Iglesia Católica. El Consejo Mundial de Iglesias, y la mayoría de las comuniones que forman parte de él, se mostraban optimistas acerca de las posibilidades futuras de salvar muchas de las distancias que dividían a la humanidad. Más allá de la cortina de hierro, en Checoslovaquia, parecía que el socialismo marxista comenzaba a tomar un rostro más humano. Empero entonces vino la reacción, y en todas estas esferas la esperanza inmediata no pareció tan prometedora como antes. Por lo tanto, Moltmann ahora escribió un segundo libro en el que relacionaba la esperanza cristiana, no sólo con la resurrección, sino también con la crucifixión. Empero los dos son una sola pieza, y no debe exagerarse el contraste entre ambos. Como Moltmann mismo ha dicho, «solamente hay esperanza para un nuevo futuro cuando se acepta el pasado con toda la culpa que conlleva y con todas las experiencias crucificadoras que incluye. Es por ello que creo que *El Dios crucificado* muestra más esperanza que *Teología de la esperanza*. La señales de la destrucción se multiplican y es necesario que nuestra esperanza deje de ser puerilmente optimista».[36]

34 En Cabestrero, *Conversations*, p. 135.
35 *The Crucified God* (New York, 1974).
36 En Cabestrero, *Conversations*, p. 124.

La teología protestante en los Estados Unidos

Al repasar el curso de la teología en los Estados Unidos, y más particularmente la vida misma de las iglesias, de inmediato se nota hasta qué punto los Estados Unidos han permanecido aislados de muchos de los cambios drásticos del siglo XX. Aunque en ningún lugar influyen tanto los cambios tecnológicos como en los Estados Unidos, los grandes cataclismos políticos, económicos y sociales del siglo escasamente han turbado la superficie de las aguas en los Estados Unidos. Así, por ejemplo, aunque los Estados Unidos participaron en ambas guerras mundiales, la consecuencia inmediata en ambos casos fue un sentido de victoria y de euforia, un optimismo que contrastaba señaladamente con el ambiente que reinaba en Europa —aun entre aquellas naciones europeas que podían llamarse «vencedoras». De igual modo, el impacto del fin de la era colonial fue mucho más sutil en los Estados Unidos, cuyo imperio sobre amplias regiones del Tercer Mundo era económico más bien que abiertamente político.

Por esas razones, Barth y su escuela no hicieron sobre los Estados Unidos el mismo impacto inmediato que hicieron sobre Europa, o aun entre los teólogos y dirigentes eclesiásticos del Tercer Mundo. Fue solamente tras sufrir los efectos devastadores de la depresión económica que los círculos eclesiásticos norteamericanos comenzaron a mostrarse dispuestos a escuchar lo que Barth decía en su obra *Palabra de Dios y palabra humana*, que había sido recientemente traducida al inglés.[37] Aparte de la traducción directa de las obras de Barth y Brunner —quien en los Estados Unidos tuvo mejor acogida que Barth— la nueva teología se manifestó especialmente en las obras de los dos hermanos Niebuhr, Reinhold (1892-1971) y H. Richard (1894-1962).

Reinhold Niebuhr había sido pastor en Detroit, donde su experiencia fue semejante a la de Barth en Safenwil. Ante el sufrimiento de las clases obreras, y su deshumanización tanto por la mecanización como por las estructuras sociales y económicas, Reinhold Niebuhr se tornó hacia la crítica marxista del capitalismo. Aunque no se hizo marxista, sí se convenció de que Marx tenía razón en mucho de lo que decía sobre el funcionamiento interno del capitalismo, y que por tanto los cristianos debían rechazar la fácil ecuación entre el capitalismo liberal demócrata y un orden económico justo. También se convenció de que las sociedades actúan de modos que constrastan con los principios y acciones de sus miembros individuales. Tal fue la tesis de su libro *El individuo moral*

37 New York, 1928.

y la sociedad inmoral,[38] que según él mismo dijo más tarde en realidad debió haberse llamado «El individuo inmoral y la sociedad todavía más inmoral». Lo que quería decir con esto era que había descubierto algo de la profundidad del pecado humano y cómo funciona, no solamente en los individuos, sino también de modo exacerbado en las sociedades. Más tarde, en *La naturaleza y el destino humanos,*[39] continuó trabajando sobre este tema, y fue a través de ese libro que toda una generación de estudiantes norteamericanos de teología vino a comprender la profundidad del pecado y la necesidad de la gracia.

Mientras tanto su hermano H. Richard trabajaba sobre un análisis sociológico y teológico de la vida religiosa norteamericana. En *Las fuentes sociales del denominacionalismo*, acusaba a las iglesias de haberse rendido ante los dioses de la clase social y del interés propio.

> El dominio de la ética de clase y de la propia preservación sobre la ética del evangelio es la causa de buena parte de la infectividad moral del cristianismo en el occidente. El denominacionalismo es la fuente de la debilidad moral de la cristiandad, no primeramente porque divide o dispersa sus energías, sino sobre todo porque señala la derrota de la ética cristiana de la fraternidad por la ética de la casta. La efectividad ética del individuo depende de la integración de su carácter, de la síntesis de sus valores y deseos para formar un sistema en el que predomina el bien supremo; la efectividad ética de un grupo no depende menos de ser guiado por una moral en la que todos los propósitos secundarios se organicen alrededor de un ideal central. Las iglesias son inefectivas porque les falta tal moral común.[40]

Según decia Niebuhr, lo que había sucedido en el denominacionalismo era que el cristianismo había capitulado, no llevando ya la vanguardia, sino dejándose amoldar por «las fuerzas sociales de la vida nacional y económica». Cuando tal sucede, la iglesia tiene muy poca esperanza que ofrecerle al mundo, porque pierde su carácter profético.[41] Tal acusación la repitió en el 1937, en un drámatico resumen de la teología

38 New York, 1932.
39 Publicado originalmente en dos volúmenes (New York, 1941, 1943) y luego como uno solo (New York, 1949).
40 Reimpresión de 1959 (New York), pp. 21-22.
41 *Ibid.*, p. 275.

blanda que según él se había apropiado de la nación: «Un Dios sin ira lleva a gentes sin pecado a un reino sin jucio mediante la obra de un Cristo sin cruz».[42]

A partir de entonces, H. Richard Niehbur pasó el resto de su carrera como profesor de ética cristiana tratando de destruir los ídolos de la cultura y de la sociedad que les impiden a los cristianos y a la iglesia ser verdaderamente responsables ante Dios. Tal fue el tema de su obra más madura, *El monoteísmo radical y la cultura occidental,*[43] donde exploraba el sentido y el alcance de una ética fundamentada en el carácter relativo de toda autoridad humana y cultural, bajo la soberanía de Dios.

Cuando el nazismo comenzó a avanzar en Alemania, Reinhold Niebuhr dió los pasos necesarios para llevar a Paul Tillich (1886-1965) a los Estados Unidos, donde pasó el resto de su carrera como profesor en el Seminario Teológico Union. Tillich se había grangeado la enemistad del régimen nazi, y por ello se vio obligado a abandonar Alemania. Es probable que Niebuhr tuviera la esperanza de que su nuevo colega en Union, bien conocido en Alemania por su posición socialista, le ayudara en la tarea de criticar las estructuras económicas y sociales norteamericanas. Empero tal no fue el caso, porque Tillich siempre se había considerado a sí mismo como «teólogo de la cultura» y por tanto su interés en la psicología moderna, así como en el existencialismo y las religiones orientales, pronto eclipsaron su interés en la economía y en el orden social.

A diferencia de Barth, Tillich pensaba que la tarea de la teología era ante todo apologética, y que a fin de llevarla a cabo debía basarse en la filosofía. Por esa razón proponía el «método de correlación», que esencialmente consistía en analizar las preguntas existenciales que la vida lleva a las gentes a plantearse, y luego contestarlas en términos del evangelio.

> La teología sistemática utiliza el método de la correlación. Siempre lo ha hecho, unas veces más conscientemente y otras veces menos, y debe hacerlo consciente y explícitamente, sobre todo si el punto de vista apologético ha de prevalecer. El método de correlación explica el contenido de la fe cristiana mediante preguntas existenciales y respuestas teológicas en mutua interdependencia.[44]

42 *The Kingdom of God in America* (New York, 1937), p. 193.
43 New York, 1960.
44 *Systematic Theology*, vol. 1 (Chicago, 1951), p. 60.

Al analizar nuestra existencia humana, descubrimos que es una existencia incompleta, que allende todos nuestros efímeros esfuerzos en pos de la seguridad, y en pos de la afirmación de nuestro propio ser, hay un «interés último». Por mucho que los modernos traten de ocultar tal interés, o de huir de el, siempre está presente, porque nuestro ser no puede sostenerse por sí solo, sino que descansa en «la base de todo ser». Esa base no es sino Dios. Dios no es un ser. Dios no existe como los seres existen. Dios es la base y fundamento de todo ser y toda existencia.

En medio de nuestra ansiedad, y en nuestra afanosa búsqueda de dirección, podemos tratar de afirmar nuestra propia suficiencia. Esto es lo que Tillich llama «autonomía», y siempre resulta ser superficial y engañoso, porque en realidad nosotros no somos ni podemos ser el fundamento de nuestro propio ser. La opción de la «heteronomía», que fundamenta nuestro ser en otro, y nuestra vida en la autoridad de otro, sí afirma nuestro carácter incompleto, pero luego trata de fundamentar nuestro ser sobre una base falsa, y por ello produce una vida inauténtica. La única opción que nos queda es la «teonomía», que fundamenta nuestro ser sobre su verdadera base, y por lo tanto nos permite relacionarnos correctamente con los otros seres —es decir, relacionarnos no «autónomamente» ni «heterónomamente».

Dentro de este contexto, el centro del mensaje cristiano es el «Nuevo Ser». Ese ser es «el ser esencial bajo las condiciones de la existencia, que salva la distancia entre la esencia y la existencia».[45] Tal Nuevo Ser es Jesucristo, quien lo encarna completamente. Es de esa certeza de que «quien trae el nuevo eón no puede haber sucumbido a los poderes del viejo» que surge la fe en la resurrección.[46] «Lo que crea la certeza de la resurrección de Cristo como acontecimiento y como símbolo es la seguridad de nuestra propia victoria sobre la muerte de la distancia existencial».[47] Luego, lo que tenemos aquí es un extraño giro en el cual la resurrección de Jesús no es el sello de su vida, sino que es más bien nuestra fe en él y en nuestra propia victoria lo que garantiza su resurrección.

Mientras Tillich vivió, su teología fue muy influyente, especialmente en los Estados Unidos. Empero en años recientes esa influencia ha decaído hasta tal punto que parece tener razón un autor británico al afirmar que «su obra, de carácter altamente personal, parece haber perdido su actualidad».[48]

45 *Ibid.*, vol. 3 (Chicago, 1957), pp. 118-19.
46 *Ibid.*, p. 154.
47 *Ibid.*, p. 153.
48 Heron, *A Century*, p. 143.

Aunque tal afirmación bien puede ser cierta, también es cierto que no ha aparecido en el horizonte teológico de los Estados Unidos otro sistema comparable que pretenda tomar el lugar del de Tillich. Ciertamente, la teología norteamericana en los últimos veinte años no puede describirse sino en términos de una gran variedad de esfuerzos en direcciones divergentes.[49] Ha habido intentos de desarrollar una teología a base de la filosofía del proceso, siguiendo la pauta trazada antes por Charles Hartshorne. Tal es la obra de John B. Cobb, quien afirma que a base de la filosofía del proceso es posible desarrollar una nueva teología natural, y que tal teología es necesaria si la fe ha de relacionarse activamente con la vida contemporánea. El tema de la secularización y su valor positivo ha sido tomado por varios teólogos, quienes sin embargo siguen direcciones diversas. Los teólogos negros y feministas también están haciendo una contribución señalada a la vida toda de la iglesia —aunque en realidad tales teologías se pueden entender mejor dentro del contexto de las nuevas teologías que van surgiendo en el Tercer Mundo.

Por último, hay que señalar que posiblemente el acontecimiento teológico de más importancia en los Estados Unidos en años recientes haya sido el abismo creciente, aun entre conservadores, entre una nueva teología conservadora que es radicalmente anti-comunista —a veces hasta el punto que se aproxima al facismo— y que cree que la principal tarea de la iglesia es fortalecer la posición de los Estados Unidos entre las naciones del mundo, y otra teología que, haciéndose eco de algunas de las afirmaciones de la Declaración de Barmen, y siguiendo frecuentemente la pauta de otras teologías conservadoras en el resto del mundo, afirma la absoluta autoridad de Cristo sobre toda la vida, y trata de colocar la vida y las políticas norteamericanas bajo el juicio de ese señorío. El movimiento de los «Evangélicos en pro de la acción social» —*Evangelicals for Social Action*— es característico de esta última clase de teología conservadora, que está bien consciente de las injusticias sociales y económicas en el mundo, y de la complicidad norteamericana en esas injusticias. Su posición se puede ver claramente en la «Declaración de Chicago» de 1973.[50]

49 Por ello el título de la obra de L.D. Kliever, *The Shattered Spectrum: A Survey of Contemporaty Theology* (Atlanta, 1981), aunque incluye la teología europea y latinoamericana, en realidad se aplica con más propiedad a la teología norteamericana de las últimas décadas.
50 R.J. Sider, ed., *The Chicago Declaration*, (Carol Stream, Illinois, 1974).

Nuevas direcciones en la teología católica

Cuando por última vez discutimos la teología católicorromana, en el capítulo catorce, vimos que durante el siglo XIX, frente a los diversos retos del mundo moderno, la tendencia general de esa teología fue la de una reacción conservadora —con la excepción parcial de la encíclica *Rerum novarum* de León XIII y de los «modernistas», quienes fueron condenados por las autoridades eclesiásticas. Durante la primera mitad del siglo XX, el papado siguió la misma política, aunque ahora es posible ver algunas tendencias que ya en aquel tiempo iban abriendo el camino hacia la mayor apertura del Segundo Concilio Vaticano.

El conservadurismo teológico de los papas se manifestó, como antes, en el modo en que respondían al mundo moderno. Tres de los cuatro papas entre el 1903 y el 1958 tomaron el nombre de Pío, con lo cual indicaban su deseo de continuar las políticas de Pío IX: Pío X (1903-1914), Pío XI (1922-1939), Pío XII (1939-1958). El cuarto, Benedicto XV (1914-1922), había sido elevado al arzobispado por Pío X, y claramente se dedicó a continuar las políticas de su predecesor.

Durante los primeros años del siglo, una de las principales preocupaciones del papado fue la cuestión de su poder temporal sobre la ciudad de Roma, cuya pérdida los papas no parecían poder aceptar. Por último, en el 1929, se llegó a un acuerdo con Mussolini. El hecho de que fue Mussolini quien por fin pudo llegar a tal acuerdo es importante, porque Pío XI, quien a la sazón ocupaba el papado, apoyó el facismo en sus primeras etapas. Aunque a la postre chocó con Mussolini, su sucesor, Pío XII, también se mostró ambivalente en su oposición al facismo, que al parecer consideraba menos peligroso que el comunismo, especialmente mientras no atacara a la iglesia directamente.

En asuntos estrictamente teológicos, el conservadurismo de estos papas puede verse en sus esfuerzos de aplastar las nuevas corrientes de pensamiento que iban surgiendo dentro de la Iglesia Católica. Pierre Teilhard de Chardin, quien fue posiblemente el pensador católico más original de todo el siglo, recibió orden de no publicar sus escritos. Sus obras fueron publicadas póstumamente en el 1951, y fueron recibidas con entusiasmo por los círculos intelectuales en todo el mundo. Pero en el 1962, cuando el teólogo jesuita Henri de Lubac publicó el primer volumen de un estudio sobre Teilhard, se le prohibió publicar el segundo, y también que el primer tomo, que había aparecido originalmente en francés, se tradujese a otras lenguas. Yves Congar, otro teólogo católico importante, también fue silenciado por Roma.

Por otra parte, había señales que apuntaban hacia un nuevo día en la teología católica. Una de esas señales era precisamente el hecho de que Teilhard, Lubac, Congar y muchos otros en torno a ellos, estaban abriendo caminos teológicos que le parecían peligrosos a la jerarquía. Otra señal era el grado en que la Iglesia Católica se iba volviendo una comunión verdaderamente internacional. Los papas conservadores de la primera mitad del siglo sí se percataron de la importancia creciente del Tercer Mundo. Pío XI consagró a los primeros obispos chinos. Pío XII siguió su pauta tratando de colocar a las iglesias en el Tercer Mundo bajo la dirección de obispos nativos. También se percató de que había tocado a su fin la era del colonialismo, y que en el futuro sería necesario tratar con naciones independientes en todo el mundo, y no sencillamente con los poderes coloniales, como se había hecho hasta entonces. Por ello fortaleció las iglesias nacionales y, sin menoscabo de su propia supremacía, les dio cierta medida de autonomía para responder a sus propios problemas. Por último, una tercera señal del nuevo día fue el movimiento de reforma litúrgica que, siempre dentro de límites muy estrictos, recibió al apoyo de los papas. Aunque parte de la convicción de que era necesario reformar la liturgia surgía de consideraciones teológicas internas, parte también reflejaba el sentimiento de que la iglesia debía comenzar a tomar en cuenta el mundo moderno. Tales promesas de cambio llegarían a su fruición en el Segundo Concilio Vaticano.

La corriente dominante durante la primera parte del siglo fue el neotomismo de teólogos filosóficos tales como Jacques Maritain (1882-1973) y Etienne Gilson (1884-1978), quienes criticaban al tomismo anterior por haber interpretado a Tomás en términos «esencialistas» más bien que «existencialistas». Esta nueva generación de tomistas veía en la prioridad de la existencia sobre la esencia, tal como la postulaba Santo Tomás, la oportunidad para un diálogo con el existencialismo.

Empero ya para la década de 1930 había otras señales de desasosiego y de renovación teológica. La ciencias históricas y exegéticas, que por entonces avanzaban rápidamente entre los protestantes, también se abrieron camino entre los teólogos católicos. En el 1942 comenzó un nuevo esfuerzo de publicar los escritos antiguos del cristianismo. Bajo la dirección de Henri de Lubac y Jean Daniélou, esta serie, *Sources chrétiennes*, pronto contó con más de cien volúmenes. Las cuestiones de la relación entre la ciencia y la teología fueron abordadas por varios teólogos, entre los que se destacó el teólogo jesuita Pierre Teilhard de Chardin, cuyos artículos sobre el origen de la especie humana y sobre

la evolución fueron ampliamente respetados entre sus colegas paleontólogos.[51] En el 1933, Yves Congar publicó su primera obra importante sobre teología del laicado.[52]

Ya para el 1946, la «nueva teología» era tema de controversia. El teólogo dominico M.M. Labourdette acusó a los editores de *Sources chrétiennes* de seleccionar para publicar aquellos textos que parecían cuestionar la validez de la teología escolástica, o que apoyaban diversos elementos del pensamiento moderno. R. Garrigou-Lagrange acusó a la «nueva teología» de capitular ante las ideas del progreso y de la evolución, tomadas del mundo moderno. Por algún tiempo, el debate tomó la forma de un conflicto entre los jesuitas y los dominicos, que eran más conservadores. El resultado fue que varios de los «nuevos teólogos» fueron silenciados, y la promulgación de la encíclica *Humani generis* en 1950, en la que se reiteraba la condenación del modernismo y se advertía contra toda innovación en teología. Ese mismo año de 1950 el papa Pío XII promulgó el dogma de la asunción de María, con lo cual aumentó la distancia entre católicos y protestantes.

Entre los teólogos silenciados durante ese período, el más original fue Pierre Teilhard de Chardin. Su teología era apologética en el sentido amplio de que trataba de mostrar la validez del cristianismo al mundo científico. Pero iba más allá de la apologética tradicional por cuanto también buscaba un nuevo modo de entender el cristianismo, y Teilhard estaba convencido de que la ciencia moderna tenía una contribución importante que hacer en este sentido. Según Teilhard, en la base misma del pensamiento moderno se encuentra el principio de la evolución, con el cual él concordaba entusiastamente. Difería sin embargo del modo en que Darwin entendía ese principio, como la supervivencia de los más aptos. Frente a esto, Teilhard proponía que la evolución cósmica sigue «la ley de la complejidad y la conciencia». Toda la realidad va evolucionando hacia una complejidad cada vez mayor, que es lo mismo que un mayor grado de conciencia. La materia y la conciencia no son dos «cosas» diferentes, como diría Descartes. Por el contrario, en la materia misma del universo, aun en su más minúscula partícula, hay una fuerza que llama a la conciencia. A base de esta ley, la «geosfera» original evoluciona para dar lugar a la «biosfera» donde aparece y se desarrolla la vida, hasta que ésta a su vez le cede el paso a la «noosfera», que es el reino de la vida inteligente.

51 Sus artículos aparecieron a partir de 1916 en *Annales de paléontologie*, *Revue de philosophie*, y otras revistas.

52 *Jalons pour une théologie du laïcat* (Paris, 1953).

Este proceso no es recto ni directo. Hay experimentos en los que diversas entidades evolucionan siguiendo direcciones que no han de continuar, porque son callejones sin salida. Empero a la postre tales experimentos producen una entidad más elevada, y esto a su vez da lugar a nuevos experimentos. Es por ello que, si se le considera únicamente en sus partes, todo el proceso no parece tener sentido, mientras que si se le ve como un todo se puede ver su movimiento y dirección.

La meta de este movimiento es el «punto omega», que no es otro que Jesucristo. Jesucristo es el *Homo futurus*, la meta misma de la evolución, porque el fin de todo es la comunión con Dios, y en Jesús esa comunión ha llegado a su grado más excelso. Es en Jesús que se da a la vez la unión perfecta con Dios y la identidad perfecta del ser humano. Luego, mientras que desde una perspectiva el proceso evolutivo es una «cosmogénesis» —la materia que va evolucionando para formar un universo y moviéndose hacia Dios— en otro sentido se trata de una «cristogénesis» —Dios que viene a la materia, el Verbo hecho carne.

Este proceso puede verse también en la historia. Es posible estudiar el ascenso de la humanidad y de sus diversas civilizaciones como una evolución que va tanteando hacia el *Homo futurus*. En tales tanteos, fueron las civilizaciones del mediterráneo y la occidental las que llegaron al punto en que Jesús pudo aparecer y trabajar en ellas. Empero ahora estamos en una era de «planetización», tanteando hacia una nueva civilización que será una nueva etapa en el proceso evolutivo. La iglesia, como cuerpo de Cristo, la comunidad gobernada por la mente de Cristo, está llamada a un papel central en este proceso.

El hecho de que no se le permitió a Teilhard publicar sus obras mientras vivió, y que en los primeros años tras su muerte era visto con suspicacia por las autoridades eclesiásticas, ha demorado su impacto, de modo que vino a ser un contemporáneo y una luz conductora para muchos teólogos y filósofos que comenzaban a descubrir su pensamiento diez años después de su muerte. Ese impacto puede verse en los muchos teólogos contemporáneos que rechazan los dualismos anteriores, así como en quienes insisten en que el «fin» es el mejor punto de partida para la teología.

Aunque el impacto y la visión de Teilhard de Chardin se han hecho sentir en estos puntos así como en otros, el gran maestro y sistematizador de la teología católica en el siglo XX fue Karl Rahner (1904-1984). Aunque había comenzado como seguidor de Heidegger, y a través de toda su vida retuvo algunos de los énfasis del existencialismo, Rahner

pronto dejó atrás la preocupación existencialista con el «momento» y con el «encuentro», que le parecían demasiado atomistas en su comprensión de la existencia humana. Al mismo tiempo que fue estrictamente ortodoxo, insistía sobre la necesidad de que cada generación comprendiera de nuevo la verdad que se encuentra tras las fórmulas de la ortodoxia. Fue así que logró combinar una ortodoxia impecable con un espíritu creador sorprendente. Sería difícil encontrar un tema teológico tradicional que Rahner no examinara, discutiera, reinterpretara y revitalizara. Sus voluminosos escritos, y las muchas obras enciclopédicas y revistas que editó,[53] tratan sobre todos los encabezados principales de la doctrina cristiana, así como varios otros temas frecuentemente olvidados por los teólogos modernos. Un tema determinante que se encuentra en todos sus escritos es el misterio. El misterio hace que el teólogo se encuentre sobrecogido ante el tema de que trata. Pero el misterio, lejos de ser una excusa para la pereza intelectual o para un obscurantismo fideísta, es un llamado al entusiasmo y a la reflexión. Así, al empezar uno de sus libros, Rahner escribió:

> La vieja teología de la fe siempre supo que para los rudos o incultos no es posible ni necesario llegar a la fe mediante una reflexión adecuada de todas las razones intelectuales que la hacen creíble.
>
> Luego yo quisiera formular ahora que en la situación presente todos nosotros a pesar de nuestro estudio teológico somos y seguimos siendo inevitablemente rudos e incultos en cierto sentido, y que tenemos que confesárnoslo a nosotros mismos y también al mundo con franqueza y valentía.[54]

Puesto que la obra de Rahner es demasiado vasta para resumirla aquí, centraremos nuestra atención en dos temas que son de importancia singular. El primero es la cristología de Rahner, y la antropología y la doctrina de la gracia que surgen de ella. Al tiempo que concuerda con la *Definición* de Calcedonia, Rahner afirma que esa definición frecuentemente se ha interpretado de una manera monofisita o casi docética, como si de algún modo la encarnación disminuyera o redujera la

53 Entre las cuales se encuentra la segunda edición del *Lexicon für Theologie und Kirche* y, juntamente con E. Schillebeeckx, la importante revista *Concilium*. Sus ensayos han sido coleccionados y traducidos al inglés: *Theological Investigations* (New York, 1961-1983).

54 *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity* (New York, 1978), p. 9.

verdadera humanidad de Jesús. Frente a tal interpretación, Rahner encuentra en el Nuevo Testamento el testimonio de un Jesús verdaderamente humano. Esto es importante para Rahner, porque la antropología cristiana debe basarse en lo que vemos en Jesús, quien manifiesta lo que es ser verdadera y completamente humano. La encarnación no es solamente la respuesta de Dios al pecado humano, sino que es la meta misma de la creación, la razón de la existencia humana. Tal existencia solamente es posible porque Dios ha querido ser humano. Todo esto implica que en lugar de pensar o afirmar que somos nada, debemos afirmar lo contrario, puesto que —gracias a la encarnación— hablar mal de la humanidad sería también hablar mal de Dios. Lo que la encarnación sí implica es que nuestra misma existencia es resultado de la gracia. No hay tal cosa como un ser humano «natural» sin gracia. Por tanto, aunque no ha de olvidarse ni ocultarse la función de la iglesia y de sus sacramentos como medios de gracia, también es cierto que toda buena acción humana, no importa quién la realice ni dónde, es una acción de la gracia divina.

Otro tema de gran importancia en la teología de Rahner es el modo en que entiende la catolicidad de la iglesia. Mientras la mayoría de los teólogos en su derredor entendían esa catolicidad en términos de uniformidad, Rahner la entendía en términos de encarnación en las diversas situaciones que se dan en el mundo. Estaba también muy consciente del sufrimiento de las nuevas naciones y de su insistencia sobre el valor de sus propias culturas y tradiciones. Luego, mientras otros veían en el uso del latín una señal de la catolicidad, Rahner apoyaba el uso del vernáculo como señal de esa forma de catolicidad que se manifiesta en el hecho de que la iglesia está verdaderamente presente —es decir, incarnacionalmente presente— en todas partes del mundo. También, todavía sobre el tema de la catolicidad, mientras otros insistían sobre el poder y la autoridad centralizada del papa como garantía de esa catolicidad, Rahner desarrollaba el tema de la colegialidad de todo el episcopado, no como límite a la autoridad papal, sino más bien como otra marca de la verdadera catolicidad de la iglesia. Como es bien sabido, ambos temas fueron tomados y apoyados por el Segundo Concilio Vaticano, y han hecho un fuerte impacto en la vida de los católicos en todo el mundo.

Luego, mientras la jerarquía de la iglesia continuaba tratando de aplastar prácticamente todo esfuerzo que trataba de relacionar el cristianismo de manera positiva con el mundo moderno, iba surgiendo toda una gama de teólogos cuya obra llegaría a su fruición en el aconteci-

miento más importante de toda la vida católica en el siglo XX, el Segundo Concilio Vaticano.

Cuando Juan XXIII fue electo papa en el 1958, se esperaba que este anciano papa no fuese sino un personaje de transición, con poco impacto en la vida de la iglesia. Empero los planes del papa Juan eran otros, como lo mostró claramente cuando, apenas tres meses tras su elección, anunció su proyecto de convocar un concilio general de la iglesia. La oposición de la curia y de los elementos más conservadores en la iglesia no se hizo esperar; empero la autoridad del papa prevaleció, y el Segundo Concilio Vaticano por fin comenzó sus sesiones el día once de octubre de 1962.

Desde sus mismos inicios, resultó claro que lo que estaba en juego en el concilio era la dirección que tomaría la vida toda de la iglesia por lo menos durante el resto del siglo, especialmente en lo que se refiere a su relación con el mundo moderno. La Comisión Teológica que preparó los documentos que el concilio debería discutir estaba bajo el dominio de los elementos conservadores. En un discurso pronunciado un año antes de que el concilio comenzara, el secretario de esa comisión declaró que el propósito de la asamblea sería preservar el depósito de la fe contra todas las amenazas de los errores modernos, y reforzar la disciplina dentro de la iglesia, frente a la «crisis de la autoridad».

Empero el papa veía las cosas de otro modo. Ya antes había hablado de la necesidad de un *aggiornamento* —es decir, de poner la iglesia al día. En su discurso de apertura ante la asamblea, el día once de octubre de 1962, invitó a los presentes a perseguir dos propósitos: primero, sin abandonar la tradición, buscar el modo de adaptar el depósito de la revelación a las necesidades contemporáneas; y, segundo, responder a quienes no son fieles hijos de la iglesia, no tanto con las armas de la autoridad como con la «medicina de la misericordia».[55]

El carácter mismo del concilio era tal que se inclinaba a recibir la invitación pontificia con mayor entusiasmo que los documentos al parecer recalentados preparados por las comisiones preparatorias. Esto se debió en parte a que, gracias a los esfuerzos de los papas anteriores de hacer de la iglesia una instutición más internacional, la mayoría de los obispos presentes en el concilio procedían del Tercer Mundo. También, había varios obispos europeos que creían que la «nueva teología»

55 J. Comblin compara estos dos discursos en «La teología católica desde el final del pontificado de Pío XII», en H. Vorgrimler y R. vander Gucht, *La teología en el siglo XX*, vol. 2 (Madrid, 1973), p. 61.

tenía algo importante que contribuir a la vida de la iglesia, y por ello los peritos teólogos invitados al concilio incluían a Rahner, Congar y de Lubac. Por tanto, las primeras sesiones del concilio dieron muestra de una lucha constante entre la curia y las comisiones preparatorias por una parte y el concilio mismo por otra. Gracias a la insistencia de la asamblea, los documentos se escribieron de nuevo, y el resultado fue un nuevo amanecer para la teología católica.

El concilio promulgó documentos importantes sobre la reforma litúrgica —lo cual incluía la autorización para que se celebrase la misa en el idioma vernáculo, y la invitación a que las conferencias episcopales de diversas regiones del mundo adaptaran la liturgia según las necesidades de cada cultura— sobre la libertad religiosa y la tolerancia —con lo cual el concilio completamente revocó el *Syllabus de errores* de Pío IX— sobre el ecumenismo, sobre las iglesias orientales, sobre las ordenes religiosas, sobre las religiones nocristianas, y una multitud de otros temas. Empero el documento que más claramente expresa el nuevo tono de la iglesia es la «Constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo moderno», conocida también por sus palabras iniciales, *Gaudium et spes*. Este documento, que ni siquiera se encontraba en la lista de temas presentados originalmente por las comisiones preparatorias, trata sobre los cambios que han tenido lugar en generaciones recientes, y ve en ellos mucho que merece el apoyo de los cristianos:

> Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón... La Iglesia, por ello, se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia.[56]
>
> Entretanto, se afianza la convicción de que el género humano puede y debe no sólo perfeccionar su dominio sobre las cosas creadas, sino que le corresponde además establecer un orden político, económico y social que esté más al servicio del hombre y permita a cada uno y a cada grupo afirmar y cultivar su propia dignidad.
>
> De aquí las instantes reivindicaciones económicas de muchísimos, que tienen viva conciencia de que la carencia de bienes

56 *Gaudium et spes*, proemio, 1 (*BAC*, p. 197).

que sufren se debe a la injusticia o a una no equitativa distribución. Las naciones en vía de desarrollo, como son las independizadas recientemente, desean participar en los bienes de la civilización moderna, no sólo en el plano político, sino también en el orden económico, y desempeñar libremente su función en el mundo. Sin embargo, está aumentando a diario la distancia que las separa de las naciones más ricas y la dependencia incluso económica que respecto de éstas padecen. Los pueblos hambrientos interpelan a los pueblos opulentos. La mujer, allí donde todavía no lo ha logrado, reclama la igualdad de derecho y de hecho con el hombre. Los trabajadores y los agricultores no sólo quieren ganarse lo necesario para la vida, sino que quieren también desarrollar por medio del trabajo sus dotes personales y participar activamente en la ordenación de la vida económica, social, política y cultural. Por primera vez en la historia, todos los pueblos están convencidos de que los beneficios de la cultura pueden y deben extenderse realmente a todas la naciones.[57]

Estas palabras son fiel reflejo de mucho de lo que ha sucedido en el catolicismo en las postrimerías del siglo XX. El espíritu del concilio no siempre prevaleció, y en repetidos casos la autoridad papal ha tratado de detener a quienes se han mostrado dispuestos a llevar las directrices del concilio más allá de lo que los papas desean. Ya cuando el concilio estaba todavía en sesión, Paulo VI le añadió sus propias interpolaciones cautelosas al decreto sobre el ecumenismo, aun después que la asamblea lo había aprobado. En tiempos más recientes, durante el papado de Juan Pablo II, se tomaron medidas disciplinarias contra teólogos en Europa, la América Latina y los Estados Unidos. Empero las acciones del concilio al abrir la iglesia al mundo moderno, y en particular a los temas candentes del Tercer Mundo, han dejado su sello en toda la Iglesia Católica, y le han dado a la teología católica nueva frescura y variedad, así como una nueva apertura a la exploración ecuménica.

Las teologías del Tercer Mundo

Quizá el acontecimiento más importante en el movimiento teológico del siglo XX sea el desarrollo de las teologías del Tercer Mundo. Nos referimos al trabajo teológico —tanto católico como protestante, y frecuentemente ecuménico— de quienes, debido a su tradicional carencia de poder, normalmente no se han encontrado en el centro mismo del diálogo teológico. Por tanto, esto incluye las teologías del Tercer Mundo así como otras teologías que han aparecido dentro del mundo «desarrollado» pero que expresan las experiencias, aspiraciones y perspectivas de las mujeres y de las minorías oprimidas.

57 *Ibid.*, 9 (*BAC*, pp. 203-4).

Una de las primeras expresiones de este tipo de teología surgió en los Estados Unidos, en el seno del movimiento negro en pro de los derechos civiles, y particularmente en los sermones y escritos de Martin Luther King, Jr. Aunque los dones de King como orador y adalid, así como su valor personal, han sido frecuentemente reconocidos, también debe vérsele como un teólogo importante.[58] Puesto que había recibido su doctorado en teología de la Universidad de Boston, era conocedor de lo que se estaba diciendo en su época dentro del ámbito de la teología blanca, y frecuentemente lo utilizó. Empero su propia teología tenía raíces profundas en la tradición de la iglesia negra, con su énfasis sobre el Exodo y su esperanza escatológica radical. Por tanto, en los escritos de King puede ya encontrarse buena parte de lo que después recibió el nombre de «teología negra».[59]

Por la misma época, el movimiento feminista iba ganando nuevo impulso, en parte como resultado de la Segunda Guerra Mundial. Primero en el Atlántico del Norte, y luego a través de todo el mundo, las mujeres comenzaron a insistir en su derecho de ser vistas y tratadas como partícipes plenos en la aventura humana. En el campo de la teología, al tiempo que algunas llegaron a la conclusión de que el cristianismo estaba tan dominado por los varones que era necesario rechazarlo,[60] otras hicieron contribuciones importantes hacia un nuevo entendimiento de la fe cristiana que incluía la experiencia y los intereses de las mujeres.[61]

58 Véase J.J. Ansbro, *Martin Luther King, Jr.: The Making of a Mind*, (Maryknoll, New York, 1982); E. Smith, *The Ethics of Martin Luther King, Jr.* (New York, 1981).

59 Sobre esta teología, véase J.H. Cone, *A Black Theology of Liberation* (Philadelphia, 1970); *God of the Oppressed* (New York, 1975); *For My People: Black Theology and the Black Church* (Maryknoll, New York, 1984); J.D. Roberts, *Black Theology Today: Liberation and Contextualization* (New York, 1983).

60 M. Daly, *Beyond God the Father: Toward a Theology of Women's Liberation* (Boston, 1973).

61 Véase, por ejemplo, L.M. Russell, *Human Liberation in a Feminist Perspective: A Theology* (Philadelphia, 1974); *The Future of Partnership* (Philadelphia, 1979); *Becoming Human* (Philadelphia, 1982); R.R. Reuther, *The Church Against Itself: An Inquiry into the Conditions of Historical Existence for the Eschatological Community* (New York, 1967); *Liberation Theology: Human Hope Confronts Christian History and American Power* (New York, 1972); *To Change the World: Christology and Cultural Criticism* (New York, 1981); *Disputed Questions: On Being a Christian* (Nashville, 1982); E. Támez, *La Biblia de los oprimidos: La*

Por último, en los países que reciben comúnmente el título de «Tercer Mundo», también surgían nuevas teologías. En diferentes áreas tales teologías tomaron diversas direcciones. En Asia, aunque la justicia social es siempre tema importante, el tema central ha sido la relación entre el cristianismo y las tradiciones culturales de cada nación.[62] En el Africa negra el tema ha sido semejante,[63] mientras que en Sudáfrica la teología ha tratado principalmente sobre el tema del *apartheid* y el modo en que los cristianos negros y «de color» responden a ella.[64] En América Latina, el tema más urgente ha sido la justicia social y económica, y varios teólogos han tratado de entender el carácter de la opresión existente a base de métodos de análisis desarrollados inicialmente por Marx y sus seguidores.[65]

Aunque estas teologías difieren grandemente entre sí, tienen varias características en común. La mayoría de ellas rechaza el liberalismo

opresión en la teología bíblica (San José, 1979); ed., *El rostro femenino de la teología* (San José, 1986).

62 Véase K. Kitamori, *Theology of the Pain of God* (Richmond, 1965); K. Koyama, *Waterbuffalo Theology* (Maryknoll, New York, 1974); C.S. Song, *Third-eye Theology: Theology in Formation in Asian Settings* (Maryknoll, New York, 1979); *Mission in Reconstruction: An Asian Analysis* (Maryknoll, New York, 1977); Christian Conference of Asia, *Minjung Theology: People as the Subjects of History* (Maryknoll, New York, 1983).

63 J.S. Mbiti, *New Testament Eschatology in an African Background: A Study of the Encounter between New Testament Theology and African Traditional Concepts* (London, 1971); G.H. Muzorewa, *The Origins and Development of African Theology* (Maryknoll, New York, 1985).

64 A.A. Boesak, *Black and Reformed: Apartheid, Liberation, and the Calvinist Tradition* (Maryknoll, New York, 1984).

65 Aunque la bibliografía sobre la teología de la liberación latinoamericana es demasiado amplia para incluirse aquí, pueden consultarse los siguientes libros básicos: G. Gutiérrez, *Teología de la liberación: Perspectivas* (Salamanca, 1972); *El Dios de la vida* (Lima, 1982); *Beber en su propio pozo: En el itinerario espiritual de un pueblo* (Salamanca, 1984); *Dios o el oro en las Indias: Siglo XVI* (Salamanca, 1989); J.L. Segundo, *Teología abierta para el laico adulto*, 5 vols. (Madrid, 1983); *Liberación de la teología* (Buenos Aires, 1975); *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, 3 vols (Madrid, 1982); *El Dogma que libera: Fe, revelación y magisterio dogmático* (Santander, 1989); L. Boff, *Jesucristo liberado: Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo* (Buenos Aires, 1974); *Eclesiogénesis: Las comunidades de base reinventan la iglesia* (Santander, 1979); *Iglesia: carisma y poder: Ensayos de eclesiología militante* (Santander, 1982); *La Trinidad, la sociedad y la liberación* (Madrid, 1987); E. Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina* I/1 *Introducción* (Salamanca, 1983); *Etica comunitaria* (Madrid, 1986); J. Sobrino, *Cristología desde América Latina: Esbozo a partir del seguimiento de Jesús* (México, 1976); *Jesús en América Latina: Su significado para la fe y la cristología* (Santander, 1982); *Liberación con espíritu: Apuntes para una nueva espiritualidad* (Santander, 1985). Algunas perspectivas protestantes sobre este tema pueden verse en: R. Alves, *Crisianismo, ¿opio o liberación?* (Salamanca, 1973); *Hijos del mañana: Imaginación, creatividad y renacimiento cultural* (Salamanca, 1976); *La teología como juego* (Buenos Aires, 1982); J.M. Bonino, *Espacio para ser hombres* (Buenos Aires, 1975); *Christians and Marxists: The mutual challenge to revolution* (Grand Rapids, Michigan, 1976); *La fe en busca de eficacia: Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación* (Salamanca, 1977); *Toward a Christian Political Ethics* (Philadelphia, 1983).

clásico, que no les parece ser sino el reflejo de un momento particular dentro de un contexto cultural y social muy limitado. En contraste con el liberalismo, muchas de estas teologías tratan de basarse en la Palabra de Dios. Entre los protestantes, la influencia de Barth puede verse claramente en este punto. También hay en varias de las teologías del Tercer Mundo un fuerte elemento escatológico —y en este punto los trabajos de Teilhard de Chardin y de Jürgen Moltmann han sido de especial importancia. En tercer lugar, la mayoría de estas teologías toman la encarnación en su sentido más radical. Esto quiere decir, no sólo que ven en Jesucristo el corazón de la fe cristiana, sino también que a partir de la doctrina de la encarnación tratan de desarrollar su interpretación del modo en que Dios actúa en el mundo, de la unidad de la historia humana —es decir, que no hay dicotomía entre la «historia mundial» y la «historia de la salvación»— y de la colaboración entre los cristianos y los que no lo son en el campo de la política y en otras actividades sociales. En cuarto lugar, hay un fuerte enfásis ecuménico en estas teologías. La mayoría de ellas o bien trata de sobreponerse o bien sencillamente se desentiende de los temas que tradicionalmente han dividido al cristianismo occidental. Por último, mientras cada una de estas teologías trabaja de manera muy específica sobre sus intereses concretos —la justicia social, el cristianismo y la cultura, los derechos de la mujer, etc.— normalmente van más allá del mero intento de relacionar la teología tradicional con esos intereses. Lo que tratan de hacer es más bien reconstruir toda la teología de tal modo que esos intereses se reflejen a cada paso. En esto difieren de los intentos anteriores de «aplicar» la teología a los diversos problemas humanos, y ven esos problemas más bien como retos y llamados a una nueva investigación teológica.

Aunque frecuentemente se les critica por ser limitadas en sus perspectivas, estas teologías responden señalando que la teología supuestamente tradicional es igualmente limitada, por cuanto en ella lo que se refleja no son sino las condiciones y las perspectivas del Atlántico del Norte, y que la razón por la que tal limitación no se ve es precisamente el modo en que el Atlántico del Norte tradicionalmente ha dominado la actividad teológica. En todo caso, mientras se escriben estas líneas va aumentado el diálogo entre estas diversas teologías así como entre ellas y su contraparte más tradicional del Atlántico del Norte.

XVII
Una visión final

El fin del siglo XX le plantea al historiador del pensamiento cristiano problemas muy distintos de los planteados por los siglos anteriores. Esto no se debe tanto a la complejidad de la actividad teológica en dicho siglo —que es ciertamente grande— como al hecho de que este momento histórico ha sido el punto desde el cual hemos ido viendo todo otro período en la historia de la iglesia cristiana. Luego, al acercarnos a él nuestra metodología tiene que ser necesariamente diferente. Es por ello que el estudio de la teología contemporánea normalmente requiere una disciplina distinta de la teología histórica. Como ejercicio hipotético, empero, tratemos de imaginarnos el modo en que alguna otra persona en el siglo XXI verá nuestros días. Es necesario subrayar, sin embargo, que se trata de un ejercicio puramente hipotético, puesto que no tenemos modo de saber cuáles serán los temas centrales del siglo XXI, y esos temas determinarán la perspectiva desde la cual ese siglo nos verá. Ciertamente, así como nuestra perspectiva desde el siglo XX ha marcado nuestra lectura de todos los siglos precedentes, así también nuestros sucesores nos verán desde su propia perspectiva.

Lo primero que nuestro observador hipotético notará en nuestro siglo será una reducción en la base del poder político de la iglesia. La revolución rusa y sus repercusiones en Europa oriental, el Lejano

Oriente, la América Latina y otros lugares han tenido por consecuencia que ahora, mucho más que en cualquier otro momento a partir del siglo IV, la teología ha de hacerse desde una postura de debilidad política. Lo mismo puede decirse acerca del surgimiento y crecimiento del estado secular liberal, cuyos orígenes vimos ya en el siglo XIX. En Francia, Polonia y la América Latina, se ve cada vez con mayor claridad que buena parte de la mejor teología católica romana se escribe precisamente como respuesta a este reto, y aceptando la nueva situación. Lo mismo es cierto de los protestantes, como puede verse en las respuestas teológicas a la Alemania de los nazis, a la Checoslovaquia socialista, y al secularismo en América del Norte. No es posible entender la teología contemporánea sin tomar en cuenta estas circunstancias.

En segundo lugar, y en parte como resultado de lo anterior, el alcance de la teología se ha reducido porque en muchos casos su audiencia también se ha reducido. La teología no es ya «la reina de las ciencias», y los teólogos son los primeros en declarar que nunca debió haberlo sido. En todo caso, los teólogos se dirigen principalmente a la iglesia, o a aquellos que se encuentran en sus mismas fronteras, y a quienes la teología llama a la fe. Empero en el foro de la humanidad la voz de los teólogos apenas se hace oir. El impacto de esta nueva situación puede verse ya en la negativa de Karl Barth a hacer teología apologética, y también en la actitud semejante de muchos otros. El punto en que el resto del mundo a veces escucha a los teólogos con interés —o por lo menos con curiosidad— es en lo que se refiere a sus pronunciamientos sobre la justicia social y sobre temas relacionados con ella tales como la violencia, la revolución, etc. Los diversos intentos de relacionar el evangelio cristiano con las filosofías de nuestro tiempo tendrán que ser juzgados por las generaciones futuras. Posiblemente hayan servido para darles a algunos creyentes una compresión más profunda de su fe. Pero su capacidad de comunicarse con el mundo de los no creyentes todavía queda en dudas. Esto es cierto de los diversos intentos de hacer teología desde las perspectivas del existencialismo, el neotomismo, la filosofía del proceso, el positivismo lógico, el marxismo, etc.

Por otra parte, empero, también ha habido una gran expansión en el alcance de la teología. Esa expansión ha sido geográfica, confesional y sociológica. La expansión geográfica de la teología puede a la postre resultar el acontecimiento más importante en la teología del siglo XX. Ya la teología no es ocupación exclusiva del Atlántico del Norte. Las llamadas «iglesias jóvenes» de Asia, Africa y América Latina son importantes partícipes en la tarea teológica. Esto tendrá importantes

repercusiones por varias razones. Naturalmente, ayudará a contrarrestar el provincialismo estrecho, y hasta el nacionalismo, que tan frecuentemente ha tentado a los teólogos en el pasado. También planteará la cuestión de la relación del cristianismo y la cultura de un modo radical en que no se ha hecho desde los primeros siglos de la historia del cristianismo. Todo el desarrollo del pensamiento cristiano ha tenido lugar hasta ahora dentro del contexto del trasfondo filosófico griego, y por lo tanto la pregunta radical que las iglesias jóvenes plantearán, y que tendrá consecuencias enormes para la teología cristiana, será si en verdad es necesario hacerse griego antes de ser cristiano. ¿No será que otras perspectivas filosóficas y culturales pueden verse como una *praeparatio evangelica*, de igual modo que los antiguos escritores cristianos vieron tal *praeparatio* en la cultura en que nacieron? Comparadas con esto, las preguntas planteadas por la teología occidental en los siglos XVI y XIX parecen ser de menor importancia. Y el impacto que esto puede tener en la teología del futuro bien puede aumentar debido a que, en términos numéricos, el centro del cristianismo no se encuentra ya en el Atlántico del Norte.

La teología también se amplió en términos confesionales. En términos generales, hasta este punto ha sido posible narrar el desarrollo de la teología cristiana siguiendo líneas confesionales. Aunque hubo debates, y en algunos casos influencias positivas, entre una confesión y otra, todo esto nunca pudo compararse con la cohesión interna que existía en la teología de cada una de las principales tradiciones cristianas. Tal situación ha cambiado en el siglo XX. Nuestro historiador hipotético dentro de cien años ya no podrá escribir un capítulo sobre la «Teología reformada en el siglo XX» sin tener en cuenta el catolicismo romano, el luteranismo, etc. La clara distinción entre las diversas tradiciones que fue posible antes ya no lo es. Los teólogos leen las obras de sus colegas en otras tradiciones, no ya por curiosidad o para refutarles, como antes lo hicieron, sino para aprender de ellos y dialogar con ellos. Ya en el siglo XIX, esa situación se daba entre muchos protestantes; pero en el presente siglo ha comenzado a suceder lo mismo con los católicos romanos y los ortodoxos orientales. El Segundo Concilio Vaticano, en contraste agudo con el primero, muestra la nueva actitud de muchos dentro del catolicismo romano —especialmente si recordamos que hubo teólogos protestantes que pudieron comentar sobre los decretos del concilio antes de que se les llevase a votación. También la ortodoxia oriental ha tenido que salir de su aislamiento de los últimos siglos debido a los acontecimientos políticos así como al hecho de que muchos

de sus miembros ahora viven en países donde la mayoría de los cristianos son católicos o protestantes. Es imposible predecir el impacto que esto tendrá sobre la teología. Ya resulta claro que los estudios bíblicos y patrísticos se han beneficiado grandemente. También resulta claro que los teólogos se ven obligados a reexaminar sus documentos confesionales básicos y a preguntarse si es posible interpretarlos de una manera distinta de como hasta ahora se ha hecho. Esto puede verse en el modo en que los teólogos católicos contemporáneos están reinterpretando los decretos de Trento y del Primer Concilio Vaticano, en la dirección que ha tomado entre los protestantes el nuevo despertar en los estudios sobre Lutero, y hasta en algunas de las conversaciones relativamente recientes entre los ortodoxos y los supuestos «monofisitas» sobre las decisiones del Concilio de Calcedonia. Cuando todos estos movimientos lleguen a su fruición, será necesario volver a escribir toda la historia de la iglesia cristiana.

Por último, lo que he llamado «expansión sociológica» de la teología implica dos cosas. Implica, en primer lugar, una expansión en cuanto al contenido mismo de la teología, de modo que ahora incluye el tema crucial de la actitud de los cristianos en la lucha en pro de la justicia social. Varios de los capítulos anteriores dan fe de que esto no es radicalmente nuevo. Lo que sí es nuevo es el creciente realismo económico y sociológico dentro del cual se lleva a cabo esta obra teológica, y que ese realismo ha llevado a los teólogos a la conclusión de que lo que ahora debemos preguntarnos no es lo que los cristianos por nosotros mismos podemos hacer para transformar la sociedad, sino más bien cómo hemos de ver y de descubrir lo que Dios ya está haciendo en esa sociedad. Es dentro de ese contexto que ha de verse el diálogo presente entre los teólogos cristianos y diversas ideologías. En un contexto semejante, hay que señalar que los estudios sicológicos también están teniendo su efecto sobre la teología, y que todavía se desconoce el resultado final de este proceso.

En segundo lugar, la expansión sociológica de la teología contemporánea implica que grupos enteros de personas que antes quedaban excluidas del centro de la actividad teológica ahora se están haciendo escuchar. Esto resulta claro en los Estados Unidos, donde los negros y las mujeres están haciendo su propia e importante contribución a la teología. También puede verse entre los protestantes de la América Latina, cuyas obras son leídas por los católicos en el continente y por muchos otros fuera de él. En cierto modo, la contribución de las iglesias jóvenes, a las que ya nos hemos referido, es parte de este fenómeno.

También en este caso es imposible predecir lo que nuestro imaginado historiador futuro podrá decir. Mas sí podemos señalar que, precisamente cuando tanta de la reflexión teológica tiene que hacerse sin la base de poder político que antes la iglesia tuvo, son precisamente estas personas que tradicionalmente han carecido de poder en la sociedad quienes se están haciendo oír.

Si todo esto es cierto, bien puede ser que cuando nuestro futuro historiador contemple nuestro siglo pueda afirmar que aun en medio de la casi increíble complejidad de nuestra escena teológica, que de tal modo nos deja perplejos, iba surgiendo una unidad a través de las barreras de confesión, clase, nacionalidad, raza y sexo. Y que esa creciente unidad era señal de que una vez más, como antes de generación en generación, Dios estaba utilizando a la iglesia para proclamar el mensaje inicial y central de la fe cristiana: que Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo.